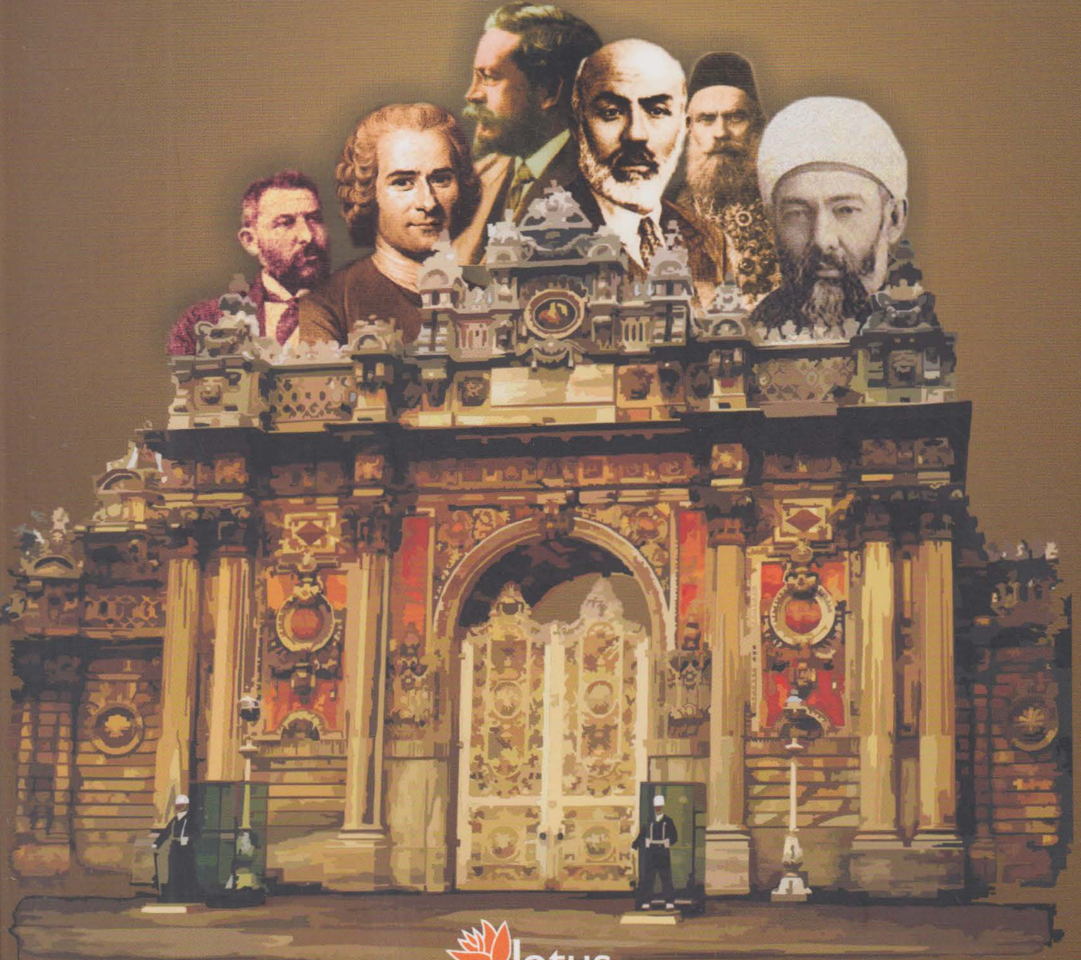
OSMANLI MİRASI CUMHURİYET'İN İNŞASI

MODERNLEŞME, EĞİTİM, KÜLTÜR VE AYDINLAR

MUSTAFA GÜNDÜZ



Lotus

Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası

Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar

Dr. Mustafa Gündüz

Mersin'in Gülnar ilçesinde doğdu (1976). SDÜ Burdur Eğitim Fakültesi'nden Haziran 1997'de Lisans. Ankara Üniversitesi. Eğitim Bilimleri Fakültesi'nden 2001'de *Eğitimin Tarihi ve Toplumsal Temelleri* alanında yüksek lisans. yine aynı üniversitenin aynı bölümünden 2005'te doktora derecesi aldı. 1997-2000 arasında İstanbul ve Ankara'da öğretmenlik yaptı. Nisan 2000'de Fırat Üniversitesi Eğitim Fakültesi'ne araştırma görevlisi. Eylül 2007'de aynı fakülteye yardımcı doçent olarak atandı ve halen burada. Eğitim Bilimleri Bölümünde öğretim üyesidir.

Temel ilgi alanı. *Türk Eğitim Tarihi* ve *Eğitim Sosyolojisi* olan yazarın. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e eğitim. toplum. modernleşme. kültür. din. dil. edebiyat. ideoloji ve aydın meseleleri üzerine uluslararası ve ulusal dergilerde yayınlanmış pek çok makalesi. tercüme ve çevrim yazıları vardır.

Yazarla iletişim için. **mstgndz@gmail.com** e-adresini kullanabilirsiniz.

Eserleri

Telif Kitaplar

- *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları. Türk Yurdu. İçtihad ve Sebilü'r-Reşad'da Toplumsal Tezler*
- *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası*

Yayına Hazırlık

- *İçtihad'ın İçtihad'ı: Dr. Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*
- *Bir Abdülhamid Müdâfaanâmesi: Hatırât-ı Sultan Abdülhamid-i Sâni*
- *31 Mart Olayına Popüler Bir Yorum: 11 Nisan İnkılâbı*

Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası

Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar

Mustafa Gündüz



LOTUS YAYINEVİ – 60
OSMANLI MİRASI, CUMHURİYETİN İNŞASI
MODERNLEŞME, EĞİTİM, KÜLTÜR VE AYDINLAR | MUSTAFA GÜNDÜZ
ISBN 978-975-6665-59-6
Yayıncı Sertifika No: 13267

Baskı Notları
Lotus Yayınevi, Mart 2010, Ankara (1000 Adet)

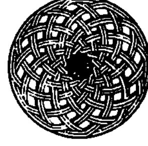
Kapak Resmi Topkapı Sarayı
Kapak Tasarımı ve Sayfa Düzeni Likya

Baskı Erek Ofset
Büyük Sanayi 1. Cadde, Çım Sokak, No: 17/1, İskitler/Ankara
Tel: (312) 342 31 01

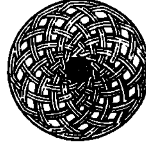
LOTUS YAYINEVİ
LOTUS YAYIN GRUBU
Ziya Gökalp Caddesi, Bayındır 2 Sokak 36/2
Kızılay-Ankara
Tel: (312) 433 08 14
www.lotuskitap.com

LOTUS YAYINEVİ, *ERSAN-ER Yayın Reklam Matbaa Bilgisayar Bilişim ve İletişim Ticaret Limited Şirketi* yayın markasıdır.

İÇİNDEKİLER



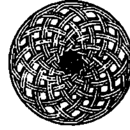
TABLOLAR LİSTESİ



KISALTMALAR

TY	: Türk Yurdu
BH	: Beyanü'l-Hak
SR	: Sebilü'r-Reşad
HK	: Hayrü'l-Kelâm
SM	: Sırat-ı Müstakim
Mİ	: Medrese İ'tikatları
MTM	: Millî Tetebbular Mecmuası
MTSD	: Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce
TDV, İA	: Türkiye Diyanet Vakfı, İslâm Ansiklopedisi
TCTA	: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi

TAKDİM



Dr. Mustafa Gündüz'ün *Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası: Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar* başlıklı çalışması geç Osmanlı-erken Cumhuriyet dönemi düşünce tarihi alanında gerçekleştirilen önemli katkılardan birisidir. Kitap evvelce yayınlanmış makalelerin derlemesi olmasına karşın, yazarı bu çalışmaları belirli bir plân çerçevesinde kaleme aldığından, konulu bir eser karakteri taşımakta ve bir dizi temel araştırma sorusunu cevaplandırmaya gayret etmektedir.

Bu değerli çalışmayı oluşturan makaleler bir bütün içinde okunduklarında, pek çok açıdan entelektüel tarihimize yönelik yeni bir yaklaşımı ortaya koymaktadırlar. Her şeyden önce bu yaklaşım, Cumhuriyet'in entelektüel temellerini ortaya koymakta ve bunun tabiî bir neticesi olarak, Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki devamlılığı olanca açıklığıyla göstermektedir. Cumhuriyet'in her alanda bir kopuşu temsil ettiği, özgün bir "Türk Aydınlanması" yarattığı tezi, bilhassa son zamanlarda, etkinliğini kaybetmiştir. Ancak bunun karşı tezi olan devamlılığı, entelektüel alanda, Dr. Gündüz'ün çalışmaları kadar kapsamlı biçimde gösteren eserler oldukça azdır.

Zikrettiğimiz yaklaşımın ikinci bir hususiyeti ise düşünce tarihinin incelenmesinde "düşünce önderleri - entelektüel ortam - düşünce yapıları" ilişkisini çok az çalışmada görülebilen bir başarıyla te'sis etmesidir. Bu dengenin, büyük kuramcılarda rastlanamayan Osmanlı son dönem düşünce tarihinin incelenmesinde ne denli ehemmiyet taşıdığı ortadadır. Dolayısıyla bu dönemi çalışan düşünce tarihçisinin bir yandan entelektüel tarihin öznelerini öne çıkartması gerekirken, öte yandan da büyük kuramcıların ortaya çıkmadığı bir ortamda oluşan, tarifi ve tahlili son derece güç yaklaşım bütünlerini, diğer bir ifadeyle düşünce "yapı"ları kavraması ve tahlil etmesi zorunludur.

"Jön Türk düşüncesi," "Servet-i Fünûn'un temsil ettiği dünya görüşü," "İttihadcılık," "İctihad'ın ictihadı," "erken Cumhuriyet ideolojisi" benzeri kavramsallaştırmalarla ifade edilen bu düşünce yapılarını anlamak, son dönem Osmanlı, erken Cumhuriyet fikir tarihinin anlaşılması alanında "fikir babaları"nın temel tezlerinin kavranmasından çok daha önemlidir. Bu nedenle söz konusu dönemi çalışan akademisyenler, Batı toplumlarında benzeri konular üzerinde araştırma yapan meslektaşlarından farklı bir yol izlemek zorundadır. Bunun yapılmaması halinde varılabilecek uç nokta "agency"den yoksun, havada uçuşan bir fikirler kümesinin tartışılması ve bunun tarihî gelişimin motor gücü olarak görülmesidir, ki pek tabiî bundan kaçınılması gerekir. Konu ele alınırken ulaşılabilecek bir diğer uç ise incelenen dönemde gerçekte var olmayan "büyük kuramcılar" yaratılmasıdır.

Genellikle varsayıldığının tersine, bu konudaki dengenin sağlanması oldukça güçtür ve kapsamın genişlemesiyle doğru orantılı olarak zorlaşmaktadır. Literatürden misâller vermek gerekirse, belirli düşünürlerin temel tezleriyle yayın organları etrafında oluşan görüşleri tahlil eden Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* ve *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* çalışmalarında, hattâ biyografi boyutu ağır basan *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* eserinde bu dengeyi hayranlık uyandıran bir başarıyla te'sis eder, İsmail Kara benzer yöntem kullanımıyla "İslâmcılık düşüncesi" olarak tavsif edilen oldukça çetrefil bir yapıya nüfûz etmemizi sağlarken, Hilmi Ziya Ülken'in *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* yukarıda sözünü ettiğimiz uçların birinden diğerine sürüklenerek havada kalan düşünceler ile gerçekte var olamayan büyük kuramcılara ait fikirlerin pek de anlamlı neticelere ulaşamayan bir sentezini ortaya koymuştur. Dr. Gündüz'ün çalışmaları, Dr. Abdullah Cevdet Bey'den Ahmed Şirânî Efendi'ye ulaşan bir yelpazedeki, bâzıları unutulma duvarının öte tarafında kalmış, düşünürleri mercek altına alırken, aynı zamanda, bu fikir adamlarının tezlerinden hareketle ve onların içinde oluştukları ortamın derinlemesine tahlilini yaparak çok daha derin "yapı"ları anlamamızı mümkün kılmaktadır, ki bu gerçekten çok önemli bir katkıdır.

Dr. Gündüz'ün makalelerinin bir diğer ayırıcı vasfı kapsamlarıdır. Çalışmalar bilhassa İkinci Meşrutiyet Dönemi'nin tüm düşünce yapılarını, önde gelen fikir adamlarını ve temel tartışmalarını detaylı biçimde ele aldıkları gibi, bu fikirlerin öncüsü hareketleri de incelemekte ve bununla da kalmayarak Cumhuriyet'in entelektüel temellerini ortaya koymaktadırlar. Bu kapsam ise neredeyse bir asırlık bir zaman dilimindeki düşünce hareketleri ile entelektüel ve siyasî tarih alanlarında ciddî bir vukufu zorunlu kılmaktadır. Bunun yanısıra, Dr. Gündüz dönemin Garbcılık'tan İslâmcılığa varan tüm düşünce yapılarını, bunlar arasındaki etkileşimi ve bunların arka plânında yer alan ithal fikir hareketlerini, ancak bu konulara derinlemesine vâkıf, bir akademisyenin gerçekleştirebileceği bir şekilde ele almakta ve tahlil etmektedir. Bu alandaki etkileşim ve ortak paydaların tespiti ise hiç şüphesiz Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserinden beri sorgulamadan gerçekliğini kabul ettiğimiz kesin çizgilerle belirlenmiş fikrî yapılar, düşünce hareketleri tezinin ciddî biçimde tartışılmasını sağlayacaktır. Satır araları okunduğunda Dr. Gündüz'ün makaleleri sınırlarının çizilmesi ve ana fikirlerinin ortaya konulması son derece zor bir son döneme ait Osmanlı düşünce yapısını da tahayyül edebilme imkânı sağlamaktadır, ki bunun ne derece ufuk açıcı olduğu her türlü izahtan vârestedir.

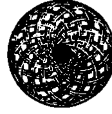
Osmanlı Mirası Cumhuriyet'in İnşası'nda yer alan makalelerin önemini artıran bir diğer hususiyet ise bizzat derlemenin başlığının da ortaya koyduğu gibi, bir "inşa" sürecini varsaymaları ve onu tahlil etmeleridir. Meselâ Dr. Gündüz eğitim siyasetleri ve bu alandaki temel tartışmaları ele aldığı yazısında dolaylı olarak teleolojik tarih yazımının ciddî bir eleştirisini yapmakta, bilhassa Niyazi Berkes ve Bernard Lewis'in eserleri sonrasında içselleştirilen, fazlasıyla determinist "tarihin amacı" varsayımına itiraz etmektedir. Diğer bir ifadeyle elimizdeki derlemedeki makalelerin hepsi de "son dönem Osmanlı tarihinin yegâne amacının modern, lâik Türk Cumhuriyeti'ni doğurma" olduğunu varsayan ve maalesef akademik dünyamızın fazlasıyla içselleştirdiği bir tezin ne derecede anlamsız olduğunu ortaya koymaktadır. Dr. Gündüz'ün tespit ettiği gibi Cumhuriyet bir inşa süreciydi, kullandığı, kullanabileceği malzeme Osmanlı mirâsıy-

dı ve bu inşa süreci çok farklı biçimde tezahür ederek, bambaşka bir yapı ortaya çıkarabilirdi.

Yaklaşık iki sene evvel yayınladığı *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: Içtihad, Sebilü'r-Reşad* ve *Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler* adlı ufuk açıcı çalışmasından fazlasıyla istifade ettiğim Dr. Gündüz'ün bu derlemesi için bir takdim yazısı talebinde bulunması bana gerçekten onur verdi. Bu satırları kaleme alabilmek için söz konusu makaleleri bir bütün içinde tekrar okuduğumda ise uzun süredir meslektaşlarıma ifade ettiğim sevindirici bir gelişmeyi teyitten büyük memnuniyet duydum. Bilhassa son on beş yıl içinde Osmanlı/Türk entelektüel tarihi araştırmaları büyük bir ivme kazandı ve akademik düzey çıtasını yükseklere taşıdı. Bu, pek tabiî, bu satırların yazarı gibi yaklaşık otuz senedir söz konusu sahaya âcizâne katkılar yapmaya çalışanları fazlasıyla bahtiyar kılan bir gelişmedir. Alanımızdaki çalışmaları bir bayrak yarışına benzetecek olursak, Dr. Gündüz bayrağı daha ileri götüren bir kuşağın en parlak temsilcilerinden birisidir ve çalışmaları hepimiz için gerçek bir iftihar vesilesidir.

M. Şükrü HANİOĞLU
29 Mart 2009
Princeton, N.J.

Önsöz



Osmanlı Türk modernleşmesi on yedinci yüzyıl başlarında iç ve dış dinamiklerin ama öncelikle iç saikaların tesiriyle başlayan, nedenleri çok farklı ayrıntılı ve karmaşık olan, özünde değişim ve ilerlemeye uyum ruhu taşımasına karşın aynı zamanda bir direnç potansiyeli de barındıran ve henüz tamamlanmamış bir süreçtir. Bu süreç, hayata dair her türlü siyasî, sosyal, kültürel, ekonomik ve felsefî eylemler bütününü içerir. Şüphesiz bu öngörülemeyen ve önünde durulamayan değişimin farklı kanatlarda teori üretenleri, siyaset yapanları, taşıyıcıları, hızlandırıcıları ve uygulayıcıları bulunmaktadır. Bunlar içerisinde belki de en önemlisi yerli ve özgün bir karakter taşıyan ancak 18. yüzyılın hızlı değişim depremi içinde orijinal açılımlar sağlayamayan ulema sınıfı ve onun temel hareket mekanizması olan fıkıh dünyasındaki değişimidir. Sonrasında ise Avrupa modernleşmesinin temel sağlayıcılarından ve meşruiyet sahalarından biri olan ve Osmanlı'ya aktarım sürecinde bir mesele alanı haline gelen 'sosyal bilimler' gelir. Bu alanın önde gelen temsilcileri etki alanı, halk ve devlet ile olan ilişkisi, kudret ve kuvveti tartışmalı aydınlar sınıfıdır. Söz konusu aydınlar "(Tanzimat'la ortaya çıkan) ne İlmiye ve Kalemiye, ne de Seyfiye sınıflarına mensup gruplardandı; yeni bir kimlikle ortaya çıkmışlardı. Tarihini tam olarak bilmesek de bu yeni kimliği karşılayan terimler, 'münevver', 'mütefekkir' ve daha sonra 'aydın' olmuştur. Hâlbuki daha önceki dönemlerde bu kimlikler ve terimler yoktu."[1] Üstelik bu modern nevzuhur sınıfın devlet ve halk katmanlarındaki rol ve statüleri geleneksel ulemadan da hayli farklı gerçekleşmiştir.

Aydınlanma dönemi sonrasında Avrupa'nın ürettiği yeni toplum ve devlet yapılanmasının değişim, dönüşüm ve ilerleme dinamiğini teşkil eden yan eleman olarak ve tamamıyla devletin dışında bir sını-

---

[1] Recep Şentürk, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul: Etkileşim Yay., 2008, s.51.

fın/burjuvazinin sözcüsü ya da ideologu olarak aydın sınıfı ortaya çıkmıştır. Osmanlı da isteyerek ya da istemeyerek söz konusu yeni devlet ve topluma intibak durumunda kaldığından yeni kurumlar, sistemler ve işletmecilere ihtiyaç duymuştur. Burada devlet ve toplumun modernizasyon işletmeciliğini yürütmek üzere II. Mahmud'dan itibaren geleneksel ulema kesiminin karşısında yetişmiş, zihniyet dünyaları, üretim mekanizmaları farklı bir sınıf teşekkül etmeye başlamıştır. Bu sınıfın mümeyyiz vasfı, bilgi üretim ve dağıtım görevini gelenekselin dışında, modernliğin ön gördüğü hallerde üstlenmesidir.

Aydın Cumhuriyet döneminde iyi bir montajlama olmamasına karşın ulemanın yerini almış ve onun rolüne talip olmuştur. Ancak bu aceleci dönüşüm, mahiyet ve köken itibariyle *aydın*a ne Avrupalı *intellectual* ne de Doğulu *ulema* kimliğini kazandırmada başarılı ol(a)mamıştır. Batıda aydınlanma ile ortaya çıkan aydının öncelikli vasfı *ansiklopedizmin* de bir gereği olarak bireysel gayret ile ve devletin dışında *aydınlanan* olmasıdır. Oysa Tanzimat'la ortaya çıkan Osmanlı münevver ve mütefekkiri ile Cumhuriyet'in aydınında öncelikle devleti kurtarma ve *halkı aydınlatma* görevi/zihniyeti söz konusudur. Modernleşmeyi bizatihi bir amaç olarak telakkinin ötesinde, onu bir vasıta kılarak Devleti kurtarmak temel gayedir. Osmanlı Türk modernleşmesinin bu derece sancılı ve kriz halinde geçmesinin önemli sebeplerinden biri söz konusu sürecin lokomotifinde bulunanların kimlik, sosyo-kültürel köken, mahiyet, eylem ve üretim biçimleridir. Bu sebeple günümüz zihin dünyasının ve geleceğin anlaşılması açısından aydın, eylemi, ürünü (düşünce), üretim mekanizması konusuna ziyade ehemmiyet vermek gerekli görülmektedir.

Tanzimat'la birlikte Devlet ve halk arası ilişkilerin yeni değerler ve kurumlar doğrultusunda istenen (modern) bir forma kavuşturulabilmesi için, öncelikle bürokrasi, yeni bir ordu, basın, laik okullar, beşerî kanunlar ve temsiliyet esasına dayalı bir yönetim/siyaset düzenlemesine girişilmiştir. Bu yeni hayat formunun teorisi ve başlangıç pratiği devlet eliyle, devlet için yaratılacak olan aydınlara yaptırılmak istenmiştir. Tanzimat aydını olarak sıfatlanacak bu yeni sınıf daha başlangıçtan bir takım maluliyetler içine doğmuştur. En başta, Şerif Mardin'e göre, 'Osmanlı aydını orijinal İslâmî fikirlerle ortaya çıkmamıştır.' Kılıçbay'a göre de 'batıda hep devle-

tin dışında olan aydın, Osmanlı'da her daim devletle ve devletin içinde' ortaya çıkarken, 'bir birey olarak ve bireyselliği, bireysel hakları savunan biri değil, hak ve hukuka yönelik arayış ve düzenleme istemlerini öncelikle devletin bekası için savunan bir zihniyet dünyasının temsilcisi' olarak varlık gösterebilmiştir.

Osmanlı aydınının, başlangıçtan itibaren insanın yaratıcı ve kahredici gücünün kaynağı *daemonic* ruh dünyasına sahip olmayan biri olarak, aynı zamanda, toplum-birey ilişkileri bağlamında da Avrupa aydınındaki *endividualist* zihniyetten farklı bir anlam ve değer dünyasında durduğu bir gerçektir. Bu durum her türlü sosyal ve felsefî değerin tartışılabileceği 'kritik söylem kültürünün' nüvelerinin görülmeye başlandığı Yeni Osmanlılar döneminde de aynen devam etmiştir. Zira Batıda basın, roman, hikâye, sosyal eleştiri gibi edebî türler modernleşmenin, bireyselliğin ve daemonic ruhun arayışından neşet eden ürünler olarak ortaya çıkarken, Osmanlı'da toplumu eğitmek için bir araç olarak görülmüş ve kullanılmıştır. Aynı zamanda bu niteliğini de uzun süre devam ettirmiştir. Bu sebeple Tanzimat ve erken Cumhuriyet dönemi edebiyatı, edebîlikten ve estetik kaygıdan önce, beşerî ihtiyaçların temini yolunda ortaya konulmuştur.

Son dönem Osmanlı aydınının Avrupa entelektüelinden farklılığında, toplumsal köken ve devlet ile olan ünsiyeti dışında bilgi ve bilim kaynaklarıyla olan bağı, üretim biçimi ve eğitimi ön sırada yer alır. Özellikle Tanzimat'la birilikte başlayan 'eğitim düalizmi ve garabeti' modernleşmeye yönelik fragmantal ve monolitik algı ve kavrayışların oluşmasında önde gelen faktörlerden biri olduğu gibi, aydın meselesinde de başı çekmiştir. İsmet Özel'in konuyla ilgili değerlendirmesi hayli ilginç: "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan dönemde aydınları verimsizliğe, dermeçatmalığa mahkûm eden *gerçek etken eğitim ve kültür kurumlarındaki istikrarsızlıktır*(....) *Kültür hayatı teşebbüslerle doludur.* Ne var ki *doğruyu korumak bir yana tek yanlışta bile ısrar edilmemiştir.* Kültür hayatının ve düşünce üreten kişileri yetiştirmenin tek güvencesi süreklilik sahibi kurumlardır, *değişme kurumlar bünyesinde gerçekleşir.* Ama *her beş ya da on yılda yeni kurumların atılmaya kalkışıldığı* çalkantılı bir yapıda düşünce dünyasının mesele koyucu ve tanıdığı meselelere yeni yaklaşımlarla bakmayı bilen bir aydın türünü doğurması beklenemez. *Önce yapı-*

lanı bozan, sonra bozuk olanı da bozan bir sistemle ilerleyen eğitim kurumlarının temel bilgileri almadığından ötürü resmî aydın tipi önünde boynu hep kıldan ince kalan bir *okumuşlar yığını ortaya çıkarmakta;* gerçek ve sahte değerleri ayıracak bir ölçüden yoksun, 'asrî' bir toplumsal kesim oluşturmakla görevlerini yeterince yerine getirdiğini söyleyebiliriz."[2]

Elbette bu garabetin altında çok farklı sebepler yatmaktadır ve bunlar üzerinde özellikle de eğitim cephesinde henüz detaylı biçimde durulduğu söylenemez. Burada asıl mesele, İsmet Özel'in işaret ettiği gibi, yanlış yapmak değil, yanlışta ısrar etmek ve üstelik yanlışın farkında bile olmamaktır. Elbette bütün dönemler için istisnalar olmak üzere, çoğu kuru birer taklitçi olarak eleştirilen Tanzimat ve II. Meşrutiyet aydınlarının yüz yıl sonraki haleflerinin durumunun daha farklı düzeyde olduğunu söylemek biraz güç. Bu durumu daha net görebilmek ve aydın sürekliliğini izleyebilmek için Tanzimat'tan Cumhuriyet'e geçiş sürecindeki kavramlar, ürünler ve aydınların eylemleri derinlemesine ve paralel biçimlerde tahlil edilmelidir.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e, ulemadan münevver, mütefekkir ve aydına, fıkıhtan sosyal bilimlere geçişin hikâyesi son derece karışıktır. Bu karmaşanın modernist siyasî gelişmelerden, Avrupa kaynaklı ideolojilere, Osmanlı'daki *savunmacı* ya da *geleneksel modernizmin* içsel paradokslarına varıncaya kadar birçok boyutu ve sebebi vardır. Bunlar içinde dönemin aydın sorunu ve bunalımı en başta gelir. Şöyle ki:

> Fert fert aydınlar söz konusu olduğunda tek bir çizgiyi tutarlı ve istikrarlı bir şekilde baştan sona sürdürebilen nadirdir. Dönemin aydınları genellikle tutumları sık sık değişen ve çizgileri oraya buraya kayan bir özellik arz eder. Bu karmaşık durumun dönemin siyasî zemininin uğradığı sürekli depremlerden kaynaklandığını tahmin etmek zor olmasa gerektir.
>
> Son dönem Osmanlı düşüncesindeki tartışmalar, İslam ve Avrupa düşünce biçimleri ve entelektüel mirasları gibi son derece farklı karşıt akıların çatışması olarak nitelendirilmedikçe düzenli ve tutarlı bir bütün olarak ele alınamaz. Birbirine karşıt bu etkiyi en iyi gösteren ise devrin aydınlarının besledikleri ve alıntı yaptıkları kaynakiar veya kılavuzlar ağıdır. Montesquieu ve İbn-i Haldun, Rousseau ve Abu Yusuf gibi farklı dünyaların ve dönemlerin düşünürleri son dönem Osmanlı entelektüel dünyası içinde Türk aydınlarına kaynaklık ve kılavuzluk etmiştir.[3]

---

[2] İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *TCTA*, C.1, s.66.

[3] Şentürk, , *a.g.e.*, s.28-41.

Bu kitabın okuyucuları, Şentürk'ün bahsini ettiği bu derin ve son derece ciddî meselenin benzer yönlerini bu derlemede görebileceklerdir. Son dönem Osmanlı aydınlarının, Şükrü Hanioğlu'nun ifade ve tespitiyle bu günün ölçülerinde çoğunluğu 'intihal' hükmünde olan, özellikle düşünsel düzlemdeki aktarmacılığı ve 'mukallitliği', kimden ne kadar, niçin ve nasıl etkilendiği konusu etraflı olarak araştırılmak durumundadır. Böylesi son derece meşakkatli bir araştırma neticesinde hem özgün düşünce birikiminin kapıları aralanacak, hem de ayakları yere basan bir modernleşme ve kültür tarihinin temelleri atılabilecektir. Bu çalışmada değinilmese de bir konuyu daha özellikle belirtmekte yarar var: Bu güne kadar üzerinde neredeyse hiç durulmayan hususlardan biri de, son dönem Osmanlı aydınının yakın ya da uzak coğrafyalardaki ortak din, kültür ve tarih birikimine sahip aydınları etkileyip etkilemediği meselesidir.

Elinizdeki kitap buraya kadar kısaca sözü edilen son dönem Osmanlı aydınının eğitim, toplum, kültür ve modernleşme meselelerini konu edinen ve daha önce nitelikli dergilerde yayımlanmış makalelerin yeniden düzenlenmiş hallerinden müteşekkildir. Özellikle ilk iki makale, üzerinde bu güne çok az durulmuş olan son dönem Osmanlı, erken dönem Cumhuriyet aydınlarının kimlerden nasıl ve ne derece etkilendiğine yönelik bir derleme ve yorum denemesidir. Bu çalışma her ne kadar son iki yüzyılın vüsatli bir taraması sayılamasa da, bu haliyle derlemenin, dönemin ana çizgilerini ve karakteristiklerini göstermesi bakımından alana katkı verecek düzeyde olduğu söylenilebilir. Kitabın diğer yazıları da aynı konuya katkı sağlayacak farklı başlıklardan oluşmuştur. Özellikle eğitim ve toplum sorunlarının aydınlar tarafından dönemin süreli yayınlarında nasıl tartışıldığı özgün örneklerden hareketle incelenmiştir. Son olarak da, son dönem Osmanlı aydınlarından farklı kanatlarda yer alan bir kaçının (Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif, Ahmed Şirânî ve Elmalılı Muhammed Hamdi) düşünce dünyaları ve eserleri çeşitli yönleriyle incelenmiştir.

Elbette burada değinilen konular, farklı kişiler, kavramlar ve eserler üzerinden yapılacak araştırmalarla daha da zenginleşebilir. Muhakkak ki hiçbir eser bitmiş, kemâle ermiş sayılamadığı gibi, tenkitten, tahsinden ve takrizden de vareste değildir. Bu sebeple kitabın bütün

nakısaları ve farkında olmadan yaptığım yanlışlar tarafıma aittir. Bu konuda halis niyetle yapılacak her türlü tenkide açık olduğumuzu ve buna Türkiye'mizde daha nitelikli bir ilim efkâr-ı umumiyesinin teşekkülü bakımından ihtiyaç duyulduğunu peşinen belirtirim. Kitabın Türk düşüncesine ve sosyal bilimlere katkı vereceği ümidindeyiz. Bu ümidin habbe miktarı da olsa gerçekleşmesi bahtiyarlığımız olacaktır.

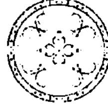
Modern Türkiye'nin entelektüel veritabanı Tanzimat ve II. Meşrutiyet'in birikimi üzerine akademik ilgimin ve çalışmalarımın başlamasında ve devam etmesinde katkıları olan hocalarıma şükranlarımı sunmayı bir vazife addederim. Bu derlemede, Türk sosyal bilimcileri arasında dünyada saygın bir yeri olan, İttihat ve Terakki, son dönem Osmanlı aydını, düşüncesi konularında özgün ve 'unique' eserlerin müellifi M. Şükrü Hanioğlu'nun ufuk açıcı yöntem ve düşüncelerinden hayli yararlandım. *History of Education* dergisinde yayımladığım makaleye yönelik tebrik ve tebcil mesajlarıyla vermiş oldukları moral destekten ve ayrıca bu çalışma için kıymetli vakitlerini ayırarak bir takdim yazma lütfunde bulunmalarından dolayı kendilerine minnettar ve müteşekkirim.

Ayrıca, çalışmayı okuyarak kıymetli eleştirileriyle katkılarda bulunan ve kitabın adının konmasında önemli yardımları olan kafa dengi dostum Aytaç Yıldız teşekkürden çok daha fazlasına layıktır. Çalışmanın yayımlanmasında gerekli ilgi, nezaket ve kolaylığı gösteren Lotus Yayınevinin değerli sahibi Mehmet Ali Erdem Beyefendi'ye de içten teşekkür ederim.

Sosyo-kültürel köken, eğitim ve kültür birikim durumu ve ayrıca bir taşra kentindeki akademik hayatın zor(unlu)luklarından mütevellit, kendilerini sürekli yalnızlığa ve kısmen de olsa ilgisizliğe mahkûm etmek durumunda kaldığım kıymetli eşim *Hatice* ve kızım *Gülbahar*'a ise, kelimelerle teşekkürün asla kâfi olmadığının farkındayım.

Mustafa GÜNDÜZ
Nisan 2009. Hilalkent / Elazığ

Son Dönem Osmanlı, Erken Dönem Cumhuriyet Aydınlarının Fikir Kaynakları



"Türkiye Doğu'ya yol alan bir büyük gemi. Bu geminin içinde Batı'ya koşanlar var ve biz bunu Batılılaşmak sanıyoruz?"[1]

Osmanlı devlet ve toplumunda klasik düzenin bozulmaya başlaması 16. yüzyıl sonlarında, yenileşme hareketleri de 17. yüzyılın ilk yarısında başlamıştır. Devlet düzeninin bozulmasında dâhili ve harici birçok sebep vardır. Bununla birlikte yenileşme ya da değişime uyum çalışmaları da iç ve dış kaynaklı olarak sürdürülmüştür. Devletin korunması ve devamının sağlanması için alınan tedbirlerin başında toprak ve vergi düzeninin yeniden sağlanması, göçün ve artan nüfusun kontrol altına alınması, merkezî yönetimin güçlendirilmesi ve askerlik teşkilatına çeki düzen verilmesi ve ulemanın büroktarikleş(tiril)mesi başta gelmektedir. Bunlar içerisinde askerî düzenin yenileşmesine gösterilen önem ve öncelik, devletin sorunları çözmede güncel ve pragmatist davranmasının bir göstergesidir. Aslında 17. yüzyılda başlayan modernleşme çalışmalarının temel hedefi, "tebaanın yaşam standardını yükseltmekten çok merkezî yönetimin gücünü pekiştirmektir."[2] Bu amacın gerçekleştirilmesi için kullanılan temel araçlardan biri eğitimdir. Osmanlı'da modernleşme hareketleri matbaanın kurulması ve sanayi toplumunun önemli meşrulaştırma aracı eğitim alanında yeni okulların açılması ile felsefî, toplumsal ve politik bir derinlik kazanmaya başlamıştır.

17. yüzyıla kadar klasik Osmanlı eğitim kurumları olan sıbyan mektepleri, medreseler, tekke ve zaviyeler ve Enderun mektebi eğitim hiz-

---

[1] Bu ifade Sakallı Celal'e(Yalınız) aittir. Akt.: Orhan Karaveli, *Sakallı Celal*, İstanbul: Permagon Yay., 2004, s.33.

[2] Kemal Karpat, *Osmanlı Modernleşmesi; Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, Ankara: İmge Yay., 2002, s.81.

metlerini -bütün toplum düşünüldüğünde- sınırlı bir tarzda ve serbestçe sağlıyordu. Eğitimin toplumsal bir yaygınlığı olmadığı gibi, derin bir devlet kontrolü ya da baskısı da söz konusu değildi. Ama toplumda sınıf atlamanın en kolay yolu da bu kurumlarda okuyabilmekti. Ancak bu okullarda din ağırlıklı bir eğitim veriliyordu. Rasyonel ve eleştirel düşünce -Fatih döneminden sonra kısa bir süre hariç tutulursa- neredeyse yoktu. Enderun, devlet yönetimine nitelikli personelin yetişmesini sağlarken medreseler dinin üretilmesini sağlıyordu. 17. yüzyıl başlarında devletin Avrupa'daki yeniliklere ayak uyduramaması karşısında yeni eğitim sistemlerinin kurulmasına karar verildi. Fransız İhtilali sonrasında toplumsal düzenin sağlanması ve Avrupa'daki yeniliklerin daha rahat takip edilmesi için yeni okulların önemi arttı. Öncelikle yeni askerî okullar açıldı. Ancak bu süreçte geleneksel eğitim kurumları hem varlığını korudu hem de yeni eğitim kurumları ile rekabete girişti. Yeni açılan okullarda Avrupa'dan getirilen kitaplar okutuluyor, yine oradan getirilen hocalar ders veriyordu. Geleneksel eğitim kurumlarında ise dinî ağırlıklı eğitim gün geçtikçe artarak devam etti. Bu rekabet ve ikilik Cumhuriyetin kuruluşuna kadar devam etti. Böylece toplumda düşünsel ve kurumsal alanda sürekli bir ikilik var oldu. Bu durum özellikle 18. yüzyılın sonlarında ciddî bir zihnî buhrana bile sebep oldu. Tanzimat'ın getirdiği aydın bu iki kutbu nefsinde mezcetmeye çalışarak süreci en az hasarla atlatmaya çalıştı. Bu durumu Yakup Kadri'nin şu değerlendirmesinde de açık olarak görmek mümkün:

> Şinasiler, Namık Kemal'ler, Ziya Paşa'lar, o iki zıt kültürü(Şark ve Garp) kendi nefislerinde bir 'muvazaa' ipliğiyle bağlamasını bilmişlerdir. Bu da onlar için çok güç olmamıştır sanırım. Zira Garplılıkları, Şarklılıklarıyla boy ölçüşebilmek gücünden hayli yoksundu ve herhangi bir zorlamaya hacet kalmaksızın biri öbürüyle uzlaşabiliyordu. Hatta burada 'uzlaşma' yerine 'mecz olup gitme' demek gerçeğe daha uygun düşer. Öyle bir mecz olup gitme ki, yazdıkları eserlerin hiç birinde yaşadıkları çağın Garp edebiyatından ve fikir cereyanlarından ne ruh, ne de şekil itibarıyla bir iz bulamazsınız. Hepsi de başlarında fesleri, sırtlarında istanbulinleri ve yarım-yamalak Fransızcalarıyla gittikleri Avrupa'dan derinliğine bir şey görmeksizin, açıkça bir şey anlamaksızın, yine aynı kıyafette, yine aynı 'münacât'lar, 'ilahiler', 'kasideler' ve 'gazel'ler okuyarak dönmüşlerdir.[3]

[3] Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, İst.: İletişim Yay., 1990, s. 197.

1839'da ilan edilen Tanzimat, bürokraside, devlet yönetiminde ve toplumsal yaşamda modernleşmenin gereği olarak bir dizi yenileşmeyi getirdi. Özellikle hukukî alanda yenilikler ve eşitlikler getirildi. Bu yeniliklerin hayata geçirilebilmesi için bir aygıta ihtiyaç vardı; oda eğitimdi. Böylece eğitimde de ciddî değişimler oldu. Özellikle yeni açılan asker ve tıp okullarında okutulan dersler ve yabancı eğitimciler, Osmanlı üst düzey toplumunda yavaş yavaş zihnî bir değişim meydana getirdi. Bu değişimin içeriği Avrupa kaynaklı laik, rasyonel düşünme, materyalist ve pozitivist felsefe idi.[4] Osmanlı aydınları ilk defa aydınlanma dönemi Avrupa düşüncesi ile bu zamanda tanıştı. Bu konuda Berkes şöyle der;

"Osmanlı aydınları 19. yüzyılın ortalarına kadar, Montesquieu, Rousseau, Fénelon, Fontenelle ve Voltaire'in eselerinden haberdardılar. 19. yüzyıl'ın sonlarına doğru ise, Avrupa'ın farklı alanlarda uğraşan filozofları, aydınlanmacıları ve materyalistleri, evrimcileri ve Darwinistleri Osmanlı aydınları tarafından tanınır hale gelmiş, eserleri çevrilmeye başlanmıştı. Schopenhauer, Haeckel, Büchner, Draper, Renan, Taine, Spencer, Gustave Le Bonn, Th. Ribot, Stuart Mill, Flaubert, Balzac ve Zola'nın adları ve eserleri Osmanlı aydınları arasında dolaşmaya başlamıştı."[5]

Her ne kadar bu isimler, Osmanlı aydınları arasında tanınmaya başlamış olsa da Avrupa bilim ve felsefesine farklı nedenlerden dolayı tam anlamıyla nüfuz meselesi 19. yüzyılın başlarına kadar devam etmiştir. Aslında Avrupalı aydınlar ile ilişki süreci Tanzimat'tan yüz yıl önce Batı ile diplomatik alanda başlayan ilk karşılaşma sıralarında başlamıştır. İnalcık'a göre, zihniyet olarak batılılaşma, ilk olarak Reisülküttap Rami Mehmet Efendi ile başladı. Karlofça'yı imza edenlerin içinde bulunuyordu. Batılılaşma fikrinin [döneminde bir hümanist olan] Hospodar Dimitri Kantemir'den ona geçtiği söylenir.[6] Dünyevileşme, sekülerleşme, batılı dünya anlayışı ve materyalizmin Osmanlı aydınlarında ilk teşekkülü henüz aydınlığa kavuşmuş bir mesele olmamakla birlikte Şerif

[4] Osmanlı üst düzey katmanlarda başlayan bu zihnî değişime sekülerizmin Osmanlı'daki başlangıcı olarak bakanlar vardır. Ancak Karpat bunu "geleneksel ve kültürel bir kimlik kaybı olarak değerlendirir. Karpat, *a.g.e.*, 2002, s.81.

[5] Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1969, s.295; Nazım İrem, "Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", *Middle Eastern Studies*, July 2004, Vol: 40, No.4, s.84-85.

[6] Halil İnalcık, "II. Meşrutiyet: Anayasa Rejimi Geliyor, Cumhuriyet Yolu Açılıyor", *Doğu Batı*, S.45, s.15.

Mardin, Beydilli'nin görüşlerini de işe katarak, bu düşüncelerin Osmanlı'daki başlangıç yıllarını şöyle açıklar:

> Elçilerin raporları, bürokratların söyleminin üstü örtük öğelerini yeniden yaratan 'maddeci' bir niteliğe sahipti. Elbette bu durumda Tanzimat diye bilinen 19. yüzyıl reform hareketlerinin temelinde, görüşleri daha sonraki pozitivistleri ve Saint Simoncuları anımsatan devlet reformcusu, Avustralya Alman Kameralistlerinin teorilerini model alacaklardı. Kısaca Tanzimat reform hareketinin tamamında "pozitivist toplum mühendisi" bakış açısını izlemek mümkündür"[7] "1790'larda keza, bu dünya görüşüne geçiş kapısı askerî eğitimin "pozitivistik" niteliğindedir.[8]

Mardin'in açıkladığı 19.yüzyıl başlarındaki zihnî dönüşüm Osmanlıda ulema ve aydın farklılaşmasının da ilk oluşum dönemi sayılır. Bu çalışmanın anahtar terimlerinden biri 'Osmanlı aydınları'dır. "Geleneksel Osmanlı topluluğunda *'âlim'(scholar)* ya da *'ârif'(wise)* olarak tanınan kişinin nitelikleri Batı'da 'aydın'la birlikte telaffuz edilen, onun uzantısı sayılan *'intellect', 'intellectuel', 'le siéele des lumiéres'* gibi ifadelerdeki vurguyu vermez."[9] Batıdaki 'fikir üzerine çalışan uzman'ların karşılığı olarak Osmanlı'da toplum ve devlet sorunları ile uğraşan, toplumsal ve siyasi sorunları çeşitli araçlarla dile getirmeye çalışan ve çözüm yolları üretme gayretinde olanlar 'Osmanlı entelektüeli' olarak anılmıştır. Burada kişilerin kısmen de olsa *'kritik düşünce'*[10] (her çeşit sosyal ve felsefî değerin tartışılabileceği anlayışı) kültürüne sahip oldukları varsayılmaktadır.[11] 'Kritik söylem kültürü'ne sahip Osmanlı aydınları Tanzimat'la birlikte yetişmeye başlar ilk örneği de Şinasi'dir. Bu oluşum II. Meşrutiyet devrinde de devam etmiş, Cumhuriyet döneminde en üst düzeyine çıkmıştır.

Müslüman Osmanlı aydınlarının batı ile ilk tanışıklıkları hayli karışıktır ve henüz bu karşılaşmanın mahiyeti tam olarak anlaşılabilmiş de-

---

[7] Şerif Mardin, "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes", *Turkish Studies*, Vol. 6, No. 2, 145–165, June 2005, s.150; [Türkçesi: Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı, Çev: Birgül Koçak, *Doğu Batı*, S.31, Ankara 2005, s.29-52].

[8] Kemal Beydilli. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776–1826)*, İstanbul: Eren Yay., 1995'ten aktaran Mardin, *a.g.e.*, 2005, s.38.

[9] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul: İletişim Yay., 2000, s.266.

[10] 'Critics expression culture': Alvin W. Gouldner, *The Future of the Intellectuals and the Rise of the New Class*, London, etc., The Macmillan Press, 1979'dan: Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA*, C. 1, s. 46-47.

[11] Mardin, *a.g.e.*, 2000, s.268.

ğildir. Cemil Meriç'in ifadesiyle, batıya karşı önce küçümseyici sonra savunmacı ya da önce 'hayret', sonra 'hayran', nihayet 'taklit ve teslim' sürecini izleyen Osmanlı aydınlarında rasyonel düşünce nasıl başladı? Batı düşüncesi ile karşılaşmada İslâm'ın rolü ne oldu? Materyalist ve Pozitivist düşünceye intikal nasıl ve kimler vasıtasıyla gerçekleşti? Rasyonel düşünceye, laik bir eğitim sistemine, pozitivist bir devlet ve toplum yapısına inanan ve bunu büyük oranda gerçekleştiren Cumhuriyet kadrosunu ortaya çıkaran son dönem Osmanlı düşünsel yapısı bu özelliğine nasıl kavuştu? Bu sorular bu yazının temel amaçlarını oluşturmaktadır. Bir İslâm toplumu olan Osmanlı devletinin ardından seküler hayat tarzını benimseyen bir kadronun (en başta Mustafa Kemal olmak üzere) kurduğu yeni devlet ve toplumun kökenlerini araştırmak bu coğrafyanın devlet, toplum ve siyasetini anlamak bakımından önemlidir. Bu yazıda Cumhuriyet'in eğitim inkılaplarını gerçekleştiren özellikle II. Meşrutiyet aydınlarının fikir kökenleri literatür taraması ile elde edilmeye çalışılmaktadır.

Yine bu çalışmada "etkilenme"(*influence and affect*) kavramı sıklıkla kullanılmıştır. Tarihsel sosyolojik araştırmaların temel zorluklarından ve paradokslarından biri, bir yazarın çağdaşı ya da kendisinden önce gelen birinden "etkilenmesi"nin açıklanması güçlüğüdür. Bu noktada birçok tarihçi ve sosyolog yanılabilmektedir. Çünkü etkilenme en sondaki yazardan başlayarak çok gerilere bir silsile halinde gidebilir. Dolayısıyla kimin kimden ne derece ve nasıl etkilendiği muğlâk bir durum haline gelebilir. Bu çalışmada 'etkilenme' kavramının açıklanmasında Q. Skinner'in 'etki', 'etkilenme' ve 'etkileme' kavramlarını dikkate alan açıklamalarından yararlanılmıştır. Buna göre,

> Şüphesiz, 'etki' kavramını açıklamak 'sebep' kavramını açıklamak kadar kolay değildir. Yine de bu kavramın ifade ettiği bazı gerçekler vardır. Bu kavramla ilgili açıklamaların çoğu mitolojik kökenlidir. Mesela; herhangi bir 'B' yazarının ortaya attığı bir doktrini görünüş itibariyle açıklamada, daha önce yaşamış olan bir 'A' yazarının görüşlerini çağrıştırıcı etkide bulunuyorsa, burada "etki" kavramından bahsedilebilir. Bu çağrıştırmayı tam anlamıyla 'etki' olarak nitelendirebilmek için aşağıdaki koşulların sağlanması gerekmektedir: a) A ve B'nin doktrinleri arasında gerçek bir benzerlik olmalıdır; b) B'nin söz konusu doktrini A'nın dışında herhangi bir yazar-

dan almış olma ihtimali olmamalıdır ve c) Bu iki yazarın görüşleri arasındaki benzerliğin rastlantı sonucu oluşmuş olma ihtimali çok düşük olmalıdır.12

Burada da ifade edildiği üzere aydınların 'etkilenme'sinden öncelikle şu kastedilmektedir: Eğer Osmanlı aydınları çağdaşları ya da öncüleri olan aydınların (Bunlar Batılı ya da yerli çağdaş öncüler olabileceği gibi, tarihsel kişiler de olabilir) düşüncelerine katılmışlar, onların kitap, yazı ve kavramlarını kendi eserlerinde kullanmışlar, tanıtmaya çalışmışlar ya da onlardan okuyup gördükleri çeşitli uygulamaları kendi mekânlarında gerçekleştirmeye çalışmışlarsa, taraflar arasında pozitif bir etkileşimin varlığına hükmedilebilir. Elbette bu Osmanlı aydınlarınca Batılı aydınlardan yapılan bilinçli ya da bilinçsiz bir aktarım sürecidir. Bu sürecin etkileri aydınların eserlerine gerek alıntı şeklinde gerekse düşünce aktarımı şeklinde belirgin olarak yansımıştır. Bu aktarım sürecinin yukarıda değinildiği şekilde somut olarak görülmediği kişiler için 'etkilenme'den söz edilmemiştir.

Son dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının fikir kaynakları

Son Dönem Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının fikrî kökenlerini iki ana kısma ayırmak mümkündür. Bunlardan birincisi, son dönem Osmanlı aydınlarının yerli öncüleri ve etkilendikleri, ikincisi Avrupalı öncüleri ve etkilendikleridir. Yerli öncüler de Türk dünyasından ve İslâm dünyasından olmak üzere iki kısma ayrılabilir. Son dönem Osmanlı aydınlarının Türk dünyasından etkilendikleri isimlerin başında, Namık Kemal, Ali Suavi, Şinasi, Ahmed Midhat Efendi, Veled Çelebi, Mustafa Celaleddin Paşa, Necib Asım, Bursalı Tahir, Muallim Naci, Münif Paşa, Mizancı Murad, Tevfik Fikret ve Rusya kökenli aydınlardan, Şehabeddin Mercani, Kayyum El-Nâsıri, Alimcan Barudi, Abdullah Tukay, Rızaeddin bin Fahreddin, İsmail Gaspıralı, Hüseyinzâde Ali, Mirza Feth Ali Ahundof Akyiğitzâde Musa gelmektedir.[13] Aydınlar ya-

---

[12] James Tully, *Meaning and Context, Quentin Skinner and His Critics*, New Jersey: Princeton University Pres, 1988, s.45, 46.

[13] François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999, s.23; Aydınların yerli ve Avrupalı öncüleri hakkında ayrıca bak: Mehmet Ö. Alkan, *a.g.e.*, s.167-170.

zılarında yukarıda adı geçen kimselerin eser, faaliyet ve düşüncelerinden etkilendiklerini sürekli biçimde ifade etmişlerdir. "İlk modernist Müslüman düşünürler ve Rusya'da milliyetçiliğin öncüleri,(...) fikirleriyle aynı zamanda hem Müslüman ve etnik uyanışçılığı, hem de modern eğitimi savunuyorlardı".[14] Bu düşüncelerin II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı aydınları üzerinde ne kadar etkili olduğu görülecektir.

II. Meşrutiyet'in özellikle İslâmcı aydınları Musa Carullah, Reşid Rıza, Muhammed Abduh, Muhammed İkbal, Cemaleddin Afgani[15] gibi Mısır ve Ortadoğu kökenli modernist düşünürlerden de etkilenmişlerdir.[16] Mısır modernleşmesinin farklı yönleriyle Osmanlı merkezine etkileri söz konusudur. Basın, eğitim, mühendislik, düzenli ve modern bir ordu ve Avrupa'ya öğrenci gönderme gibi birçok konuda Mısır modernleşmesinin öncülüğü söz konusudur.[17] II. Meşrutiyet'in merkez Osmanlı aydınları, farklı bölgelerden iletişime geçtikleri öncülerin yazı ve görüşlerine çıkardıkları dergilerde yer vermişler ve bazı kitaplarını tercüme etmişlerdir. Özellikle, Mehmed Âkif, İzmirli İsmail Hakkı, Elmalılı Muhammed Hamdi, Eşref Edib, Ahmed Hamdi Akseki ve Mehmed Şemseddin Günaltay Ortadoğu kökenli modernist İslâmcı aydınlarla ilgilenmişlerdir.[18] Ancak II. Meşrutiyet'in 'İslâmcı' aydınları Cumhuriyet döneminde büyük ölçüde tasfiye edildiklerinden ya da idbara uğratıldıklarından modern Türkiye'de bu aydınların entelektüel etkileri dar bir çerçevede ve geç dönemlerde görülebilmiştir. Batıcı aydınların önde

---

[14] Kemal H. Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması, Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Devlet, Kimlik, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, İstanbul: İst. Bilgi Üniv. Yay., Çev: Şiar Yalçın, 2005a, s.127.

[15] "Kültürel Türkçülüğün önderlerinden Mehmet Emin Yurdakul'un üzerinde Cemaleddin Afgani'nin büyük tesirinin olduğunu Şemseddin Sami söylemektedir", Karpat, *a.g.e.*, İstanbul, 2005a, s.667.

[16] Abdullah Alperen, *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslâm ve Modernleşme*, Adana: Karahan Kitabevi, 2003.

[17] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*, İstanbul, IRCICA Yay., 2005; Ayrıca bak: *Siyaset*, Ed: Mümtaz'er Türköne, Ankara: Lotus Yay., 2007, s.509.

[18] 1960'lı yıllardan sonra çağdaş Orta Doğulu İslâm aydınlarının etkisi Türkiye'de etkili olmuştur. Böylece Türkiye'de geleneksel İslâm inancından ayrı yeni bir İslâmî yorum gelişmiştir. Bu hareket Muhammed Abduh, İkbal, Reşid Rıza ve özellikle Seyyid Kutub, Mevdudi ve Hamidullah'ın eserlerinin Türkçeye çevrilmesi ile başlamıştır. Bu yeni entelektüel hareket 1990'lı yıllardan sonra siyasî arenada kendini göstermeye başlamıştır. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bak: İsmail Kara, "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri", *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Mart 2006, V.9, s. 235-272.

gelen ismi Abdullah Cevdet, yazılarında Ebul'alâ el-Maarri, Orfi, Cahiz, Sadi, Şirazlı Hafız, Mevlâna, Ömer Hayyam, Gazali, Farabi, İbn-i Sina ve Yunus Emre'ye göndermeler yaparak onların düşüncelerinden faydalanmış, zaman zaman onları savunmuştur. İleride görüleceği üzere onun çok geniş bir batılı önder listesi de vardır. Bu tercihiyle o, Doğu-Batı kültür ve medeniyeti arasında özgün bir sentez oluşturma gayretine girişmiştir.

Burada İbn-i Haldun'u da zikretmek yerinde olabilir. Modern sosyal bilim ve özellikle de sosyolojide dünya çapında saygın bir yeri olan İbn-i Haldun, batılı aydınlardan önce Osmanlı aydınlar tarafından tercüme edilmiş ve eseri okunmuştur.[19] Başta Pirizâde olmak üzere, Ahmet Cevdet Paşa ilk mütercimlerdir. Cevdet Paşa, Mukaddime'nin çevirisini tamamlamış[20] ve buradaki devlet ve toplum felsefesini benimsemiştir. Bu kitapta öncelikle II. Meşrutiyet aydınlarının Batılı öncüleri üzerinde durulacağı için İslâm ve Doğulu aydınların Osmanlı aydınlarına etkileri ayrı bir çalışmada ele alınması söz konusudur.[21] Bu konuda çok geniş veriler elde etmek mümkün olabileceği gibi, aydınlar ve eserler listesini de uzatmak olasıdır. Buraya temsil kabiliyeti yüksek bazı önemli örnekler alınmaya gayret edilmiştir.

Aslında II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının Avrupalı öncülerine değinmeden önce Tanzimat ve Yeni Osmanlı deneyimlerine değinmek gereklidir. Ancak hem Tanzimat hem de Yeni Osmanlı aydınlarının Avrupa ile etkileşimleri başlı başına incelenecek geniş konulardır. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, II. Meşrutiyet aydınları büyük ölçüde yerli seleflerini de takip etmişler, dolayısıyla da benzer etkilenim süreçleri yaşamışlardır.[22]

---

[19] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferansları*, İstanbul: İletişim Yay., 2002b, s.67-70; Ejder Okumuş, *Osmanlı'nın Gözüyle İbn-i Haldun*, İstanbul: İz Yay., 2008.

[20] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.190.

[21] Bu yazıda böylesi bir tercihin sebebi, Osmanlı aydınlarının Doğulu aydınlardan etkilenmeleri kadar onları etkilemeleri de söz konusudur. Bu etkileşimin bir bütünlük içinde ayrıca değerlendirilmesi daha sağlıklı veriler elde etme imkânı sağlayabilecektir.

[22] Tanzimat'tan Cumhuriyete son dönem Osmanlı aydınlarının sosyal Darwinizm ve materyalizm konularında benzer etkilenim süreçlerini görmek için bak: Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2006.

Burada Osmanlı aydınlarında batı tipi düşünme tarzı ve seküler düşüncenin ne zaman ve hangi saikalarla başladığı önemli bir problem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Edebiyat tarihçisi Orhan Okay, "Batı'nın sistematik değil, fakat bir yığın halinde Türkiye'ye ulaşan felsefî bilgileri, fertte klasik, daha doğrusu *nassî:doğmatik* bilgilerin sınırlarını aşarak, inançları bir takım psikolojik ve aklî denemelere zorlamış ol[duğundan] bahsederek, "fert, inancını geleneksel bilginin dışında kendi aklının süzgecinden geçirmek, Descartes gibi reddedip yeniden bulmak, kendi iç dünyasındaki inancıyla hesaplaşmak istemiştir" yorumu yapmıştır. Okay'a göre, dinî düşünce ve duyguda geleneksel olandan sapmaların ilki, 1860'larda, dönem edebiyatından birçok ilklere imzasını koymuş olan Şinasi'de görülür. "Ancak ondan da önce Tanzimat devrinde yenileşmekle beraber edebiyatın yenileşme yıllarını görmeden(...) Âkif Paşa'nın zamanından günümüze kadar tenkitçilerin dikkatini çekmemiş olan '*Adem Kasidesi*' dili ve bütün estetik sistemiyle tamamıyla eskinin devamı olmakla birlikte, olağanüstü bir ihtirasla yokluğun ve bedbinliğin felsefesini yapmak gibi, gelenekte örneği bulunmayan bir yola girmiş bulunmaktadır. Bu şiiri ve felsefesiyle o, daha sonra gelen Ziya Paşa, Abdülhak Hamid ve hatta Mehmed Âkif'e tesir etmiştir."[23]

20. yüzyılın önemli İslâmî kodifiyesi olan *Mecelle'nin* müellifi Ahmet Cevdet Paşa, 'zamanın tagayyürü ahkâmın tadilini meşru kılar'(değişen koşullar yasanın değişimini meşrulaştırır) hükmünden hareketle, İslâm'ın 'zaruret'i değişimin meşru nedeni olarak kabul ettiğine işaret etti ve "ulemanın bu olguyu benimsemeyi reddetmekle aslında İslâm'a karşı geldiklerini söyledi. Bu fikrin kökeni dünyevî etmenlerde yatıyordu ve uygun biçimde korunabildiği takdirde, inancın meşruluğu ile kutsanmış dünyevî emellere hizmet etmek üzere tasarlanmıştı."[24]

Osmanlı aydını, Darwinizm, Sosyal Darwinizm ve fikrî teşevvüş

1840'lardan sonra bir okul ziyareti sırasında, Tıbbiye'de Fransız İhtilali'ni hazırlayan materyalist filozofların kitaplarının büyük bir ilgi ile okundu-

[23] Orhan Okay, "Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Dönemlerinde İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması". *Doğu Batı*, S.22, s.56-57.

[24] Karpat, *a.g.e.*, 2005b, s.22.

ğunu gören McFarlane şaşkınlıktan kendini alamamış ve 'çoktan beri bu kadar düpedüz materyalizm kitapları toplayan bir koleksiyon görmemiştim' demişti. Bu koleksiyonun arasında "özellikle d'Holbach'ın dine ağır eleştiriler getiren ve bir anlamda dinsizliğin el kitabı olarak bilinen ünlü eseri *System de la Nature* ile Diderot, Cabanis, Voltaire ilgi ile okuman materyalist filozoflar arasında"[25] yer almıştır. Comte pozitivizmi ile birlikte, Darwinizm ve vülgermateryalizm 1860'lardan itibaren önce Münif Paşa'nın yazılarında, sonra da pek çok aydında görülür. Münif Paşa, eğitiminin büyük kısmını Mısır'da tamamlamıştı. Mısır Valilerinin yaptıkları reformları görmüş göreve geldiğinde Mısır'da gördüğü modernleşme hareketlerinin ve yeni düşüncelerin merkeze taşınmasına çalışmıştır.[26] Ahmed Midhat Efendi, Münif Paşa'dan sonra ansiklopediciliği en üst düzeyde devam ettirmiştir. Değindiği konular, yazdığı kitaplar ve katıldığı tartışmalar itibariyle sosyal Darwinizmin Osmanlı'daki ilk temsilcilerinden sayılır. Ancak Bu konuda Ahmed Midhat'ta birçok ikilem vardır. Evrimde çevreye uyumu savunan Lamarck'ı öne çıkarmasına rağmen, teorinin sosyal alana taşınmasında ise, evrimleşmede mücadeleye dayanan doğal ayıklanmayı esas alan Darwinist tema hâkimdir.[27] Önce Avrupa'da sonra da farklı bir tarzda Osmanlı'da Darwinizmden kaynaklanan seküler ahlakî anlayışlar meydana gelmiştir. Claeys, yaratılan seküler ahlakî anlayışı şöyle özetler:

> F. Nietzsche'nin gücü elde etme ve Süpermen doktrini; Kuvvetli haklıdır, doktrinini uluslar arası çatışmaya genişletilmesi ve bunun Darwinizmin 'verimlilik güce dayanmaktadır' anlamında sunulması; Uluslar arasındaki savaşın Avrupa içindeki kritik ekonomik, askeri yayılmacı rekabetin olduğu bir zamanda hayatta kalmanın test edilme kriterinin faydalı bir aracı olarak sunulması; Kişisel ve bencilliğin sosyal evrimin önceden belirlenmiş bir kuralı olarak görülmesi; Yardımlaşma ve dayanışmanın 'ilerlemenin inatçı düşmanı' olarak görülmesi; Darwinci dünya görüşü olan 'kanlı diş ve pençe' anlayışının sosyal mücadeleler ve uluslar arası savaşı görünüşte meşrulaştırması; 1900'e kadar 'mücadele' 'en uygunun hayatta kalması' gibi sosyal Darwinist fikirlerin Hobbesçu 'herkesin herkese karşı ezeli savaşı' gibi

---

[25] Berkes, *a.g.e.*, s.232-233.

[26] Ülken, *a.g.e.*, s.67; İ. Doğan, *a.g.e.*, 1991, s.59-65.

[27] A. Doğan, *a.g.e.*, s.155.

düşünceler birey, ulus, ve ırk arasında Avrupa ve Amerika düşüncesinde hemen her yerde karşılaşılan ve en güçlü modern eğilimlerden biri olması".[28]

II. Abdülhamid dönemi aydınları biyolojik evrim teorisini gazete, dergi ve kitaplarda açıkça anlatamamalarına rağmen, Sosyal Darwinist düşünceleri ileri sürmeleri onların evrimci düşünceden ciddi biçimde etkilendiklerini ve beslendiklerini göstermektedir. Fakat sağlıklı bir şekilde tartışılmayan ve Osmanlı aydını tarafından 'kanun-ı tekâmül' olarak algılanan evrim teorisinin toplumsal hayata uyarlanması, yüzeyselliği ve problemleri de beraberinde getirmektedir(...). Kaldı ki, Osmanlı aydınının biyolojik evrim teorisini tartışacak bilgi birikimi olmadığı gibi, böyle bir sorunu da yoktu. Onun tek amacı, dağılmakta olan imparatorluğu kurtaracak hazır reçeteler üretmekti. Bu dönemde evrim teorisi Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da bu reçete en doğru ve geçerli kaynaktı.[29] Tekâmül kavramının toplumsal alana uyarlanması konusunda Osmanlı aydının kafası oldukça karışıktır. Bu durum özellikle, Ziya Gökalp'te çok daha açık bir şekilde göze çarpmaktadır. Ziya Gökalp, "*Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler*" başlıklı yazısında, siyasî inkılaptan sonra yapılması gereken en önemli inkılabın toplumsal inkılap olduğunu fakat söz konusu inkılap, "uzvî bir tekamülle" meydana geleceği için bunun çok daha güç olacağını belirtmektedir(....). Yeni toplumsal hayatın ne olacağı konusunda Ziya Gökalp'te tam bir belirsizlik hakimdir. Bu belirsizliğin nedeni tekamül kavramıdır."[30]

Darwinizm ve Sosyal Darwinizm II. Abdülhamid döneminde itibaren önceleri gizliden gizliye, II. Meşrutiyet döneminde de açıkça savunulmaya başlanmıştır. Abdullah Cevdet *İçtihad*'da Darwinist teoriyi desteklemekte ve muarızlarına karşı savunmaktadır. Hatta ona göre teori Kur'an'da da vardır: "Darwin nazariyesini okutulmasını küfür sayan bir ülke, hâla ortaçağlarda yaşıyor demektir. Böyle bir ülkenin 20. yüzyıl dünyasında yaşama hakkı yoktur. Sarıklı, sarıksız ezilmek iste-

---

[28] Gregory Claeys, "The 'Survival of the Fittest' and the Origins of Social Darwinism", *Journal of History of Ideas*, C.61, S.2, Nisan 2000, s.226'dan naklen: A. Doğan, s.57

[29] A. Doğan, *a.g.e.*, s.192.

[30] A. Doğan, *a.g.e.*, s.284.

meyen kafa artık bunu anlamalıdır."[31] Aynı dergide İbrahim Temo da, Darwin'den büyük bir âlim olarak bahsederek ondan etkilendiğini bildirmiştir.[32]

Memduh Süleyman tarafından çevrilen Darwinist teori kitaplarından biri de Alman idealist E. Hartmann'ın *Darwinizm* adlı eseridir. Hilmi Ziya Ülken, Memduh Süleyman'ı kendi görüşüyle çelişen bu eseri çevirmesinden dolayı, "ne yaptığının farkında olma[yan]"[33] biri şeklinde tanımlar. Doğan'a göre bu eserin Türkçe'ye kazandırılması, Hüseyinzâde Ali aracılığıyla Rusya'da yaşayan Darwinizm tartışmalarından kaynaklanabilir. Çünkü Rusya'daki Darwinizm tartışmalarındaki önemli isimlerden biri Hartmann'dır.[34]

Osmanlı aydınlarının düşünce dünyasına Tanzimat'tan hemen sonra nüfuz etmeye başlayan Avupa'nın yeni felsefelerini birbirinden ayırmak hayli güçtür. Zira bu dönemde Avrupa'da üretilen düşünce akımlarının kendi içlerinde olağanüstü zenginliği, farkları ve antitezleri var iken, Osmanlı aydınlarının neyi savunduklarını anlamak oldukça güçtür. Burada temel mesele içinde yaşanılan toplumsal ve siyasî sorunların çözümü olduğu için aydınlar o günlerden bu güne miras kalacak bir pragmatizmin öncülüğünü yapmışlardır. Osmanlı aydını toplumsal olaylar söz konusu olduğunda, bazen doğal ayıklamayı savunan Sosyal Darwinist yaklaşımı, bazen çevreye uyumu savunan Lamarckçı yaklaşımı benimserken, genelde her ikisini birlikte kullanmıştır.[35] Osmanlı aydını "ya Darwinci evrim teorisini tam olarak anlamamıştır ya da içinde bulunduğu toplumsal koşullar onu böyle bir ikileme sürüklemiştir."[36] Her halükarda Avrupa'nın kendi bunalımından kurtuluş çaresi olarak ürettiği felsefî akımlar son dönem Osmanlı aydınlarının düşünce dünyalarını felç etmiş gibidir. Ziya Gökalp'ten, Mehmed Âkif'e varıncaya ka-

[31] Abdullah Cevdet, "Kastamonu'da Kurûn-ı Vusta", *İçtihad*, No: 58, 14 Mart 1329, s.1273. (Makalenin çevrim yazısı için bak: *İçtihad'ın İçtihadı, Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*, Haz: Mustafa Gündüz, Ankara: Lotus Yay., 2008, s.142-148).

[32] İbrahim Temo, "Darwin'in Ellinci Ölüm Yıldönümü", *İçtihad*, 15 Haziran 1932, No:347, s.5735-6.

[33] Ülken, *a.g.e.*, s.243.

[34] A. Doğan, *a.g.e.*, s.223.

[35] A. Doğan, *a.g.e.*, s.285.

[36] A. Doğan, *a.g.e.*, s.292.

dar bu felsefî ve zihinsel hercümerçten payını almayan yok gibidir. Niyazi Berkes'e göre I. Dünya savaşı öncesinde Gökalp'in etkisi altında kaldığı Batılı aydınlar Darwin, A. Comte, Spencer, Fouillé, Worms, Le Bonn ve Tarde'dır.[37] Bunlar içinde Comte'un dışındaki bütün düşünürler evrimci, sosyal Darwinist düşüncenin önde gelen temsilcileridir. Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce adlı derleme eserde Türkiye'*de Sosyal Darwinizm*[38], konusu işlenirken, Âkif'in Avrupa hakkında "Zebunküş Avrupa bir hak tanır ki: kuvvettir" mısrasına yer verilir, sonra da Âkif'in, Osmanlı'yı dilenci yerine koyan Avrupa'ya değil, Müslümanları suçlamasına değinilir. Son dönem Osmanlı aydınlarını çok meşgul eden, birçoklarının kafasını hayli karıştıran ve meseleyi izah etmekten ziyade karma karışık hale getirdikleri Sosyal Darwinizm ve biyolojik materyalizm konularına Âkif'in de dahil edilmesi hayli ilginçtir. Zira son dönem Osmanlı aydınlarının materyalizm ve sosyal Darwinizm ile ünsiyetlerini konu edinen araştırmaların hemen hiç birinde Âkif'in adı geçmez. Aksine antimateryalist akımların içinde değerlendirilir. Ancak bu metinde geçen ifadesi Sosyal Darwinistlerin güçlü tezlerinden biridir.

Vülgermateryalizm ve *Madde ve Kuvvet* (Kraft und Stoff)

Materyalizmin vülgarize edilmesinde ve popülerleşmesinde en büyük katkı şüphesiz Lüis Büchner'in *Kraft and Stoff*(Madde ve Kuvvet) adlı kitabıdır. Kitabın, Almanya'da yayımlanmasından kısa bir süre sonra, farklı dillere tercüme edilmiştir. 1855'te ilk yayımlandığı zaman, hem çok yankı uyandırdı hem de çok şiddetli eleştirilere maruz kaldı. Kitap sadece Avrupa'da değil, Osmanlı'da, Rusya'da ve Arap dünyasında da etkili oldu. Daha önce de değinildiği gibi bazı alanlarda Mısır modernleşmesi çok kısa sayılsa da Osmanlıdan bazı yönler itibariyle birkaç adım öndeydi. Bu sırada Avrupa'daki yeni felsefî ve sosyolojik fikirlerle tanışıldı. Avrupa'ya gönderilen öğrenciler eseri ilk önce orada tanıdılar. Yeni Osmanlılar arasında önemli bir yeri olan ve Jön Türklerin pozitif bilim öncülerinden olan ve 1857'de Selim Sabit ile Fransa'ya gönderilen

---

[37] Niyazi Berkes, "Sociology in Turkey", *Amerikan Journal of Sociology*, C.42, S.2, Eylül 1936, s.244'den akt: A. Doğan, s.284.

[38] Hasan Ünder, "Türkiye'de Sosyal Darwinizm", *MTSD*, C. 4, İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.432.

Hoca Tahsin, *Madde ve Kuvvet*'ten Fransa'da kaldığı sırada derince etkilendiğini belirtmiştir.[39] Osmanlı dünyasında;

"Şibli Şumayyil'in yaptığı ilk Büchner tercümesiyle 1884 yılında Kahire'de başlayan tartışma Beşir Fuad Bey tarafından İstanbul'daki entelektüel çevrelere taşınmış ve daha sonra da bilhassa Dr. Abdullah Cevdet Bey'in çevirileri ile hız kazanarak dönemin popüler dergilerinin fikrî arka plânını oluşturmuşlardır(....). Haeckel'in, *Vahdet-i Mevcud: Bir Tabiat Âliminin Dini* adıyla 1911 yılında Türkçeye çevirilen *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* çalışmasının gördüğü olağanüstü ilgi Madde ve Kuvvet hacmindeki bir eserin üç cilt halinde tercümesini mümkün kılmış, bu genişlikteki eser iki yıldan az bir sürede 2.250 adet satılmış ve gördüğü ilgi daha sonra da artarak sürmüştür. Okuma yazma oranının düşüklüğü ve çok sayıda entelektüelin, meselâ kendi anlatımına nazaran Abdülhak Adnan (Adıvar) 'ın, bu kitabı Fransızca tercümesinden okumuş oldukları, pek çoğunun da eserin diğer Osmanlı anâsırı dillerine (1911 öncesi ve sonrası yayınlanan Arapça, Bulgarca, Ermenice, Romence ve Yunanca tercümeler) yapılan çevirilerinden yararlandıkları göz önüne alındığında söz konusu rakam daha da ehemmiyet kazanır."[40]

Büchner, "toplumsal alanda yaşanan mücadelenin doğadan farklı olarak, akıl yetisine sahip insanlar tarafından gerçekleştirildiğini dolayısıyla bu mücadelenin belirli kurallar çerçevesinde olması gerektiğini savunmaktadır.(...) Ona göre Doğal gücün yerini akıl gücü alacaktır."[41] Yeni kurulacak dünyanın temel rehberi akıl olacak, bunun dışındaki hiçbir yetinin söz hakkı olmayacaktır. Bu düşünce biçimi doğu felsefesine ve zihniyetine tamamıyla karşıt bir tez niteliğindedir. *Madde ve Kuvvet* "dönemin genç entelektüelleri arasından en çok okunan, tepki çeken ve anti-materyalist aydınlarca tenkit edilen eserdir."[42] II. Abdülhamid dönemi öğrencileri, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*,[43] Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*, *İtiraflar* eserleri ile Spencer, Gustave Le Bonn gibi pozitivist ve

---

[39] Berkes, *a.g.e.*, s.237.

[40] Hanioğlu, "Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm", *Zaman*, 23.11.2003.

[41] A. Doğan, *a.g.e.*, s.56.

[42] A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000, 6. Basım, s.323.

[43] Son dönem Osmanlı aydınları üzerinde en çok etkili olan kitaplardan biridir. Üzerinde müstakil bir araştırmayı gerekli kılacak kadar geniş bir konudur. Böyle bir araştırma ile Osmanlı aydınlarının Büchner'den ne derece etkilendikleri, neden bu kitap üzerine yoğunlaştıkları da ortaya çıkabilecektir. A. Adnan Adıvar, öğrenci iken, *Madde ve Kuvvet*'in çok okunan bir kitap olduğunu, tıp öğrencileri arasından elden ele dolaştığını ve bu nedenle de gençlerin dinsel inançlarını sarsacağı korkusu belirtilmektedir. Adıvar, *a.g.e.*, s.323.

materyalist yazarların kitaplarına ilgi duymuşlar,[44] gizliden gizliye bunları okumuşlardır.

Özellikle son dönem Osmanlı aydınlarının yoğun biçimde etkilendiği *Madde ve Kuvvet*'in tesirlerini, "zamanına göre pek acayip sayılan paradokslar yapmakla tanınmış bir yazar"[45] Baha Tevfik ve Ahmed Nebil tam olarak tercüme ederler. Önsözde mütercimler, kitapta eleştirilen dinin İslâm olmadığını vurgulayarak, yanlış anlaşılmayı önleme gayreti içinde gibi görünürler. Ancak "kitap insanı insanlığından uzaklaştırıyor ve bir yere bağlamıyordu. Heyecan kaynaklarını kurutuyor ve yerine hiçbir şey koymuyordu. Bizde materyalizm sadece bir imha vasıtası olarak belirir. Türk maddeciliğinin belli başlı temsilcilerinden Beşir Fuad intihar eder."[46] Topçu, intiharların sebebini, "İslâm ruhunun kaybolmasında, eskilerin ruhsuzluğu ve yenilerin şuursuzluğunda"[47] görür.

Kitabın etkilerini Abdullah Cevdet[48] ve Celal Nuri'de de görmek mümkündür. Cevdet, Büchner'in *Goril* adlı kitabını çevirir, ömrünü adadığı *İçtihad* dergisinde Sosyal Darwinizm'i bir yaşam felsefesi olarak gördüğü anlaşılabilir. Ancak bu vadideki düşünceleri oldukça karışıktır ve dönemden döneme değişim gösterir. Ahmet Cevat Emre de, sürgünde Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi(du contrat social)* kitabını tercüme etmeye başladığını, Voltaire'nin *Candid*, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*, H. Spencer'in *Les Premiers Principes* ve Taine'nin *Del'inteligeance* adlı eserlerini okuyarak pozitivizmden etkilenişini anlatır.[49] Cemil Meriç'in ifadesiyle mekanik "materyalizmin *İncil*'i olan bu eser, Türk entelijansiyası üzerinde hayli etkilidir.[50] Bu kadar etkili olmasının sebebini de genç aydınların sığlığına bağlar. Bu sığlık neticesinde gelen bilinçsiz etkilenme genç dimağlarda tahripkâr bir rol oynamıştır. Kitabı okuyan genç Osmanlı aydınları âdeta büyülenmişlerdir. Bu durum son dönem Os-

---

[44] Alkan, *a.g.e.*, s.166.

[45] Karaosmanoğlu, *a.g.e.*, s. 37.

[46] Meriç, *a.g.e*, 2002b, s.279.

[47] Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yay, 1988, s.39.

[48] Celal Nuri, "Abdullah Cevdet'e Dair", *İçtihad*, S.358, s.5885.

[49] Emre, *a.g.e.*, s.66-67,76.

[50] Meriç, *a.g.e.*, 2002b, s.25.

manlı aydınlarının Avrupa'nın yeni fikir ve ideolojilerini "bulamaç haline getirmelerine" (tespit Şerif Mardin'e ait) sebep olmuştur.

Jön Türkler ve düşünce önderleri

Tanzimat ve sonrasındaki Osmanlı aydınının Avrupa'dan etkilenme biçimi, üç şekilde olmuştur: "Avrupalı olan her şeyin kabulünden yana olan radikal batıcılar, Avrupa'dan gelen her şeye bütünüyle karşı olan muhalifler ve sentez oluşturmaya çalışanlar."[51] 1860-1871 arasında etkili olan Yeni Osmanlı entelektüel hareketinde tercümenin yanında yoğun bir telif ve sentez gayretinin olduğu görülür. Bu durum onların orijinal yönünü teşkil eder. Yeni Osmanlılar'ın "bir taraftan anayasacılığı ve meşrutî monarşiyi överken, aynı zamanda kültürel değer olarak Şeriat'ı nasıl savunabildikleri sorusu aklımıza gelebilir. Bunun cevabı, İslâm'ın yalnız bir din değil, aynı zamanda bir toplum değerleri mekanizması olarak çalıştığıdır."[52] Bu hareketin önderleri kendilerinden sonra gelen Jön Türkleri etkiledikleri gibi, düşünceleri bakımından da onlardan ayrılırlar. Bu farklılık Şerif Mardin'in *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ve *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri* adlı öncü eserlerinde genişçe görülebilir.

Yeni Osmanlıların düşünsel alana getirdikleri önemli yenilik, batıda aydınlanma döneminin bir ürünü olarak gelişen ve her çeşit sosyal ve felsefî değerin tartışılabileceğini kabul eden 'kritik düşünce'nin Şerif Mardin'in bir batılıdan aktarımıyla 'kritik söylem kültürü'nün ilk örneklerini vermeleridir. Şinasi bu olgunun ilk örneklerini *Tercüman-ı Ahvâl* ve *Tasvir-i Efkâr*'da ortaya koymuştur.[53] Şinasi'nin, insan, hayat ve dünyaya dair düşüncelerinde Victor Hugo'nun etkisi vardır. Ondan sonra da benzer düşünceler ve hisler Tevfik Fikret'te görülür. Örneğin 'milletim nev-i beşer, vatanım ruy-ı zemin' dövizi hep Fikret'e atfedilse de bunu ilk terennüm eden Hugo'dan hareketle Şinasi olmuştur. "Şinasi'nin *Tasvir-i Efkâr*'da geliştirdiği 'kritik söylem' kendinden sonra gazeteyi teslim ettiği Namık Kemal tarafından devam ettirildi.[54] Yeni Osmanlılar'ın düşünsel

---

[51] İnci Enginün, "Osmanlıca'dan Modern Türkçeye Türk Edebiyatı ve Öz Kimlik", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, İstanbul: 2005, s.331.

[52] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", s. 50.

[53] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", s.46-47.

[54] Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", s. 48.

alana getirdikleri diğer önemli yenilik ve ilk, yine batıda aydınlanma döneminin önemli bir aracı olan ansiklopedizmin benimsenmesidir. İlk temsilciliğini *Mecmua-yı Fünun* ile Münif Paşa yapmış, Ali Suavi, Ahmed Midhat Efendi, Beşir Fuad ve Abdullah Cevdet ile devam etmiştir.

Daha önce de kısmen değinildiği gibi, II. Abdülhamid dönemi öğrencilerinin kendilerine örnek aldıkları yerli aydınların başında Namık Kemal, Ziya Paşa, Abdülhak Hamid ve Şinasi başta gelir. Şinasi, özellikle gazetecilikte kendinden sonra gelen bütün neslin ilhamı olmuş, Ahmed Midhat, Namık Kemal ve daha sonra da Tevfik Fikret'in öncüsü sayılmıştır. Gökalp, Türk kültürünü incelerken metot olarak atasözlerini ve değimleri kullanmıştır ki, bunu ilk defa yapan *Durûb-ı Emsâl-i Osmaniye* ile Şinasi'dir. Yine II. Meşrutiyet'in önde gelen Türkçü ediplerinden Ömer Seyfettin'de de Şinasi'nin etkileri görülür. Halk edebiyatının ön plana çıkarılması onunla başlar. Bu vadide Ahmet Kutsi Tecer'de Şinasi'den etkilenmiştir.

Ahmed Midhat Efendi kendinden sonra gelen bütün entelektüellerin hocası olmuştur. Cemil Meriç 'tek başına bir üniversite','hepimiz onun paltosundan çıktık' derken, II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet aydınlarının onun açtığı çığırdan etkilendiklerini dile getirir. Bu etkilenmeyi Abdullah Cevdet de defalarca dile getirmiştir. Buradan da görüleceği üzere, Jön Türklerin öncüleri arasında Yeni Osmanlılar'ın payı büyüktür. Zaten "devlet yönetimi, millet, hakimiyet-i milliye, parlamento, temsiliyet gibi siyaset etme biçimi konularında temel paradigma ve zihniyet değişimini öncelikle Yeni Osmanlılar sağlamıştır"[55] Bununla birlikte onların düşünce kaynakları arasında yabancı kuruluşlar ve kısmen ikinci sınıf sayılabilecek entelektüeller gelmektedir. Georgiades Namık Kemal'i taklit ederek hürriyet istemleriyle Avrupa'ya kaçmış ve eylem ve söylemleriyle Jön Türkleri etkilemiştir.[56] Jön Türklerin entelektüel yönüyle etkilendiği diğer iki isim de Arap asıllı aydın Selim Faris ve *Madde ve Kuvvet*'i ilk olarak Mısır'da Arapça'ya tercüme eden Şibli Şumayyil'dır. Selim Faris, bürokratik reformculuğun, hürriyetin ve ana-

---

[55] Cemil Koçak, "Birinciden İkinciye Meşrutiyetçilerin Siyasî Teorileri", *1908–2008, Jön Türk Devriminin 100. Yılı, Uluslararası Kongresi*, Ankara, SBF, 28.05.2008; (konuşmacının sunumunda tutulan nottan).

[56] Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.36.

yasal hükümet kurulmasının erken savunucularındandır. Yine Jön Türkler üzerinde etkili olan bir diğer isim de Halil Ganem'dir. Ganem'le birlikte, Lübnanlı Emir Arslan'ın da çıkardığı gazetelerle Jön Türkler üzerinde hayli etkili olduğu bilinmektedir.[57]

II. Abdülhamid iktidarı sırasında başlayan ve Jön Türk döneminde en üst düzeyine çıkan bir Alman etkisi söz konusudur.[58] Bu etki sadece felsefî ve sosyolojik bakımdan değil aynı zamanda hayatın somut alanlarına da yönelik olmuştur. Önde gelen Alman filozof ve ideologlarından (Kant, Fichte, Hegel, Marx, Weber) etkilenme sınırlıdır hatta "onlardan alınan kavramlar yanlış tercüme edilmiştir."[59] Osmanlı aydınları Von Der Goltz Paşa'dan ve daha önce gelen Moltke'den etkilenmişlerdir. Goltz'un *Millet-i Müselleha* (*Das Volk in Waffen*)adlı eseri 1884'te Muhammed Tahir tarafından tercüme edilmiştir. Goltz Paşa 1883'te askerî okullara danışman ve müfettiş olarak gelmiştir. Askerî sahada kitaplar yazmış, özel dersler vermiş, II. Abdülhamid'e askerî alanda danışmanlık yapmış,[60] böylece fikirleri hayli etkili olmuştur. İttihat ve Terakki subayları da Alman General W. Der Goltz Paşa'dan etkilenmişlerdir.[61] Sultan Hamid dönemide askerî okulların modernleştirilmesi ve subayların günün şartlarına göre eğitilmesi artık kaçınılmaz bir zorunluluk haline gelmişti. Karpat'ın tespitlerine göre, ordunun eğitimine ideolojik ve felsefî boyutların eklenmesi fikrinin ilk kez onun danışmanlığı zamanında ortaya atıldığı anlaşılmaktadır.

Hem Cumhuriyet dönemi fikir hayatı hem de II. Meşrutiyet dönemi aydınları üzerinde oldukça etkili olan ve görüşleri tartışılan Ziya Gökalp'in[62] Avrupalı öncüleri arasında Emile Durkheim ve Comte en başta gelir. Gençliğinde Gazali, Farabi ve diğer Müslüman düşünürlerin eserlerini okumuş, tasavvufla uğraşmış, inançlı bir sufi olmuştur. Ayrıca idadi mektebinde Fransızca öğrenmiş ve Gabriel Tarde, Albert Sorel ve

[57] Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.42-43.

[58] İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, İstanbul: İletişim Yay., 2004.

[59] İlber Ortaylı, *Avrupa ve Biz*, Ankara: Turhan Yay., 2007, s.29, 189.

[60] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.354.

[61] M. Şükrü Hanioğlu. "Bir Asır Sonra İnkılâb-ı Azim", *Zaman*, 03.08.2008.

[62] Halil İnalcık, "Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", *Doğu Batı, Türk Düşünce Serüveni: Akademidekiler*, S.12, s.9-33.

daha başka Fransız yazar ve bilginlerini de okumuştur.[63] Özellikle toplum ve eğitim konusunda sanki Emile Durkheim'in tercümanı, Cemil Meriç'in ifadesiyle "komisyoncusu"[64] gibidir. Ancak Gökalp bütün bu ağır etkilenmeye rağmen millî bir sosyoloji ve millî bir eğitim arayışı içinde olmuştur.[65] Emile Durkheim'in eğitime getirdiği tanım ile Gökalp'in tanımı arasında büyük benzerlikler vardır.[66] Gökalp'e göre "birey toplum için vardır. Bu görüş Emile Durkheim'in toplumsalcı görüşüne dayanır. Ziya Gökalp düşünceleriyle Emile Durkheim'in kurduğu Halbwach, L. Bruhl, H. Hubert, M. Mausse ve M. Granet'in mensup olduğu Fransız Sosyoloji Okulu'nun Türkiye temsilciliğini yapmıştır.[67] Bir anlamda Gökalp, Türk sosyolojisinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Türk sosyolojisine modern anlamda temel kavramları getirmiş ve Fransız sosyoloji ekolüne sadık bir öğretim teşkilatı kurmuştur. Onun etnik, milliyet ve kültür konularında yerli öncülerden Ahmed Rıza, Prens Sabahaddin, Mehmed Murad[68] ve Fransız eğitim sistemi etkisinde olan Emrullah Efendi'den[69] etkilendiği de belirtilmektedir. Ziya Gökalp'in Avrupa'dan etkilendikleri arasında Alfred Fouillée ve Gabriel Tarde da vardır. Ama onun asıl hocası Emile Durkheim'dir. Ömrünün son yıllarında Tarde etkisi hayli azalır. Özellikle 1918'den sonra yazdığı yazılarında "bireysellik" ve "kişilik"[70] konuları üzerinde durmuştur. Bu konularda Emile Durkheim ve Renouvier'den etkilenmiştir.[71] Gökalp'in 'toplumsal iş bölümü' ve 'toplumsal tabakalaşama' konusundaki fikirleri de büyük ölçüde Durkheim'in "*De la Division du Travail Social*" eserine dayanır.

---

[63] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.693.

[64] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1975, 2. baskı, s.180.

[65] Hikmet Yıldırım Celkan, *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul MEB Yay., 1990.

[66] Ziya Gökalp, "İnsan Terakkisi", *Küçük Mecmua*, Diyarbakır :1922, S.13. s.2.

[67] Necati Öner, *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara: A. Ü. İ. Fak. Yay., 1965, s.5.

[68] Berkes, *a.g.e.*, s.393.

[69] Necdet Sakaoğlu "Eğitim Tartışmaları", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C.2 s.481.

[70] Ziya Gökalp, "Ferdiyet ve Şahsiyet", *Yeni Mecmua*, 12 Temmuz 1917, S.1, s. 2-3.

[71] Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yay., 2001a, s.327.

Ziya Gökalp kuşkusuz 20. yüzyılın önemli Türk düşünürlerinden biridir. Türkiye'de ilk kez organizasyonların sosyolojisini, temel sorunlarını tartışmış ve sosyal fenomenlerin incelenmesine uygun kavramları, metotları ve yaklaşımları kullanmıştır. Gökalp, "Osmanlı devletinin son safhasını teorik bir çerçeve içine oturtmaya ve kendi toplumunda meydana gelen kimlik değişikliklerini kavramsallaştırmaya çalışmıştır. Kendisine rehber olacak yerli bir sosyolojik modeli olmadığı için, bir sanayi toplumunun sorunlarını ifade eden birçok kavram ve metotları Avrupa'dan ödünç almak zorunda kalmıştır. Oysa bunlar Osmanlı toplumunun incelenmesine müsait değildi. Bu durum aydınlar arasında büyük bir fikrî gerilim ve anlaşmazlık yaratmıştır. "Bu anlaşmazlıklar ve çatışmalar nereden geldiği belirsiz rastgele dağılmış fikir ve ideallerden değil iki farklı entelektüel araç olan Fıkıh ve Sosyal bilimlerin bir çatışmasıdır."[72] Aydınların temel mücadelesi, yüzyıllardır toplumsal hayatı düzenleyen fıkhın yerine Avrupa kaynaklı modern sosyal bilimlerin alınması ekseninde gelişmiştir. Tanpınar'ın ifadesi ile, "bu devirde bütün zihnî gerginlikler fıkhın ve İslâm hukukunun etrafındadır."[73] Bu gerginlik II. Meşrutiyet'in sonlarına doğru en yüksek düzeyine ulaşmış ve sonunda devletin de kesin bir şekilde taraf belirlemesiyle nihayet bulmuştur.

"Gökalp'in takipçileri, onun fikirlerini doğru anlamış, geliştirmiş ve düzeltmiş olsalardı, özgün bir Türk sosyolojik düşünce ekolünün temellerini atmış sayılabilirdi."[74] Yine de Türkiye'nin dönüşümüne içerden bakıldığında, Gökalp, Parla'nın ifadesiyle, "Türkiye'nin altı yüzyıllık bir imparatorluktan yeni bir ulus-devlete geçişinin' tek makul, kapsamlı ve kavramsal haritasını çizmiştir."[75] Gökalp'in sadık fikrî tilmizlerinden biri, hatta en başta geleni Mehmed Fuad Köprülü'dür. Köprülü, Gökalp sosyolojisinin ve milliyetçiliğinin bir temsilcisi ve savunucusu olarak

---

[72] Şentürk, *a.g.e.*, s.42.

[73] Ahmet Hamdi Tanpınar, *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Yay., 9. Baskı, 2001, s.153. Son dönem Osmanlı aydınlarında 'Fıkıh' ve 'Sosyal bilim' gerilimini anlamak adına öncü ve özgün bir çalışma için bak: Şentürk, *a.g.e.* 2008.

[74] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.715

[75] Taha Parla, *The Social and Politicak Thought of Ziya Gökalp 1876-1924*, Leiden 1985'ten akt: Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.715.

onun düşüncelerini ve metodunu devam ettirdiği gibi, akademik dünyada tanınmasına da katkı sağlamıştır.

Ahmed Rıza da Fransa'da ziraat eğitimi almıştır. Ama bundan da önemlisi o burada Comte'un öğrencilerinden Pierre Laffitte ile tanışmış, derslerini takip etmiş ve Türkiye'de Comte pozitivizminin en önde gelen temsilcisi olmuştur.[76] Adeta onun görüş ve düşüncelerine iman etmiştir. Siyasî düşüncelerinden bazıları "Comte felsefesinin Saint Simon'a dayanan kısımlarından"[77] gelir. Bazı toplumsal düşünceleri de aydınlanma düşünürlerinden Diderot ve d'Holbach'a dayanır. Devletin kurtarılmasına yönelik düşüncelerinde d'Holbach'ın etkisinin[78] olduğu belirtilmiştir. Yine Ahmed Rıza'nın "ihtilal aleyhtarlığı görüşlerinin kökeninde de Darwin ve H. Spencer'i"[79] bulmak mümkündür.

II. Meşrutiyet'in önde gelen fikir ve siyaset simalarından Prens Sabahaddin'de yoğun bir Fransız düşünce hayatı etkisi vardır. Onun sosyolojik düşüncelerinin kökeninde Le Play, Edmond Demolines[80] vardır. Türkiye'nin toplumsal yapısının değiştirilmesi fikrini tamamıyla batılı önderlerinden ve Anglo Saksonların başarı sebeplerine duyduğu sempatiden almıştır. Sabahaddin Bey *'Türkiye Nasıl Kurtulabilir?*[81] sorusuna Le Play ve Edmond Demolines'in sosyolojik düşüncelerinden hareketle cevap vermeye çalışmıştır. Le Play tarafından kurulan(1903) ve tam bir yarı aydın zümresi olarak görülen *Science Sociale* topluluğunun yayınlarından faydalanmıştır. Bu yayınlarda Henry de Tourville ve E. Demolins'in imzaları vardır. Paul Descamps ve Demolines'in kitapları da Sabahattin Bey ve arkadaşları tarafından tercüme edilmiştir.[82]

Abdullah Cevdet'in Cumhuriyet dönemi kültür hayatına ve Mustafa Kemal düşüncesine önemli katkılarının olduğu belirtilmişti. Cevdet,

---

[76] Korlaelçi, *a.g.e.*, s.199.

[77] Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İstanbul: İletişim Yay., 2001, s.180.

[78] Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.181.

[79] Mardin, *a.g.e.*, 2001 s.187.

[80] Aykut Kansu, "Prens Sabahattin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakar Düşüncenin İthali", *MTSD*, C. 1, s.146-156.

[81] Prens Sabahaddin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Meslek-i İçtimâî ve Programı*, İstanbul: Kader Matbaası, 1334, s.1-20.

[82] Prens Sabahaddin'in bütün eserlerinin güzel bir derlemesi için bak: *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne*, Haz.: Mehmet Ö. Alkan, İstanbul: YKY, 2007.

Arapgir'de doğmuş ve İstanbul'da Tıbbiye'de tahsil görmüştür. Buradaki tahsili onun materyalist düşüncelerle karşılaşmasına ve onları benimsemesine yol açmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ni kuranlar arasında yer almıştır, ancak onun asıl önemi, entelektüel yönüdür. Avrupa'yı yakından tanımış ve Avrupalı aydınlarla ciddî ilişkiler kurmuştur. Çıkarmış olduğu 358 sayılık *İçtihad Mecmuası,* Cumhuriyet inkılâplarının ilk olarak ortaya atıldığı, konuşulup tartışıldığı entelektüel bir zemin sayılmıştır. Abdullah Cevdet'in çıkarmış olduğu dergi "pek çok Cumhuriyet eliti tarafından okunmuş ve üzerlerinde derin etkiler bırakmıştır."[83] Öğrencilik yıllarında oldukça dindar tabiatlı olan, Peygambere na'at-ı şerifler yazan Cevdet, sonraları Batılı filozof ve teologların etkisiyle görüşlerinde büyük değişimler yaşamıştır. "Ludwig Büchner merkezli bir bilimciliği kabullenmişse de yaşamının sonuna kadar 'toplumun dinsiz yaşayamayacağı' tezini savunmuştur. Bu fikirle Büchner'in 'Ersatzreligion' kavramı arasında bir paralellik kurmak mümkündür."[84] O batılı öncülerden en çok Gustave Le Bonn,[85] M. Guyau, L. Büchner, Emile Boutmy ve Felix Isnard'dan etkilenir. Bu düşünürlerin birçok eserini tercüme etmiştir. Avrupalı öncülerden bazılarını zamanın peygamberi olarak görmüştür. A. Cevdet'in felsefe hakkındaki derlemeleri Epikür, Renan, Ömer Hayyam, Hafız, Sadi, Felix Isnard ve L. Büchner'dendir. Rousseau'nun *Social Contract*'ından da etkilenmiştir.[86] A. Cevdet'in, eğitim, kadın, ekonomi, dinin toplumdaki yeri ve önemi, fikir hürriyeti, tesettür ve batılılaşma konularındaki fikirlerine[87] toplu olarak bakıldığında, onun Fransız Pozitivizmi, Alman materyalizmi, İslâm ve yerli değerlerin terkibi gayreti içinde boğulmuş bir aydın olduğu görülebilir.

---

[83] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.688.

[84] Abdullah Cevdet, "Tarihten Bir Sahife-i Hûnîn: 'Saint Barthelemy'", *İçtihad*, 15 Nisan 1922, No: 147, ve Hanioğlu, *a.g.e.*, London, 2005 s.40,43. M. Şükrü Hanioğlu, "Dindar Bir Dinsiz Ya da Dinsiz Bir Dindar: Doktor Abdullah Cevdet ve Modern Türk Toplumu (1,2)", *Zaman*," 15.09.2005.

[85] Abdullah Cevdet, "Doktor Gustave Le Bonn", *İçtihad*, Temmuz 1905, s.118.

[86] Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 1981, s.162.

[87] Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 1981, s.305-313. Ayrıca bak: M. Gündüz, *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları*, Ankara: Lotus Yay., 2007, s.35-148; *İçtihad'ın İçtihadı, Dr. Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*, (Yayına Haz.: Mustafa Gündüz), Ankara: Lotus Yay., 2008.

Abdullah Cevdet din ve seküler düşünce arasındaki bocalaması ile meşhurdur. Bir taraftan Diderot, d'Alembert, Holbach ve Voltaire çevirisi yaparken öte yandan da '*Gazali'de Ma'rifetullah*' üzerine fikir yormuştur. O dinsizliği savunmamış, seküler hayatla kaynaşmış bir din tasavvur etmiştir. "Emile Boutmy'den uyarladığı 'ilm hararetsiz bir nurdur, din nursuz bir hararetdir' kelâmını sürekli tekrarlaması ise bir anlamda dinin avam/havass ayrımı dışında toplumun geneli için gerekliliğine duyduğu inancı kanıtlar.... O, bir anlamda, Mısır müftüsünün yapmaya çalıştığı te'lifi farklı bir alanda, modern materyalizm ile İslâm arasında gerçekleştirmeye çalışmıştır."[88] Bu görüşleri her ne kadar batı kaynaklı gibi görünse de doğulu öncülerden de izler taşıdığı görülür. Mesela "Ebul Ala el-Maarri'nin: İnsanlar iki kısımdır: Bir kısmının dini vardır, aklı yoktur, bir kısmının aklı vardır, dini yoktur"[89] düşüncesi Abdullah Cevdet'te de çok benzer biçimde tekrar edilir. Ona göre "Büchner'in materyalist düşünceleri ile İslâmî esaslar kaynaştırılabilir... Luis Büchner, yeni toplumlar yaratmak için bilimsel gerçeklikten başka bir şeye ihtiyaç duymayan bilimciliği savunan Osmanlı materyalistlerinin idolü olmuştur."[90] Cevdet'in din ve seküler düşünce konusundaki düşünceleri M. Guyau'nun *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* (*Vecibesiz ve Müeyyidesiz Bir Ahlâkın İcmâli*) ve *L'irréligion de l'avenir* (*İstikbâlin Din Yokluğu*) adlı eserlerinden mülhemdir. Abdullah Cevdet, "Maine de Miran'dan Bergson'a ulaşan bir felsefî çizginin en mühim halkalarından biri olan Guyau'nun sadık bir izleyicisidir."[91] Beşir Fuad'da olduğu gibi Abdullah Cevdet'te de 'elit düşüncesi' vardır. Toplumsal değişim için 'elit sınıf' önermiştir. Bu düşünce John Stuart Mill'den mülhemdir Felix Isnard'dan seküler materyalist düşünceler almıştır. Moral materyalistliği bu şekildeki bir ithalatla inşâ eden odur. "Osmanlı materyalistlerinin çoğu, Alman etik materyalistlerine benzer-

---

[88] Hanioğlu, *a.g.e.*, (1,2)", *Zaman*, 15-16.09.2005.

[89] Meriç, *a.g.e.*, 2002b, s.69.

[90] M. Şükrü. Hanioğlu, "Blueprints For a Future Society: Late Ottoman Materialist on Science, Religion and Art", *Late Ottoman Society, The Intellectual Legacy*, Edited by: E. Özdalga. (London and New York: RoutledgeCurzon, 2005), s. 39.

[91] Hanioğlu, "Dindar Bir Dinsiz Ya da Dinsiz Bir Dindar:...*Zaman*, 16.09.2005

ler. Überwag ve Strauss gibi."[92] Darwinizmin popülerleştirilmesini sağlayanlardan biri Wilhelm Bölcshe idi. Bölcshe sosyal Darwinizm karşıtı din ile Darwinizmi uzlaştırma çabasında olan bir yaklaşım getirmeye çalışır. Hıristiyanlık ile sosyal Darwinizmi kaynaştırmaya çalıştı.[93] Bu görüş ve önerisiyle o Abdullah Cevdet'i hayli etkilemiş görünmektedir. Zira Cevdet de din ile uzlaşmış bir materyalizmden söz etmektedir.

Bazı Osmanlı aydınları gerek iç çelişkilerinden gerek karşılaştıkları düşüncelere hakkıyla nüfuz edememelerinden ve gerekse içinde yaşadıkları toplum ve düşünceye uyumsuzluklarından dolayı materyalizmin dine karşı zıtlığına rağmen, İslâm ile onun arasında bir köprü oluşturma gayreti içinde olmuşlardır. Bu sebepten dolayı özellikle II. Meşrutiyet döneminde materyalist doktrinin İslâmileşmiş bir versiyonu geliştirilmeye çalışılmıştır. Batı düşüncesi ile karşılaşma sürecinde Osmanlı aydınlarının beklemediği gelişmeler de olmuştur. Bunlardan en dikkat çekeni "19. yüzyılın ortasında Osmanlı aydınları arasında "vülgermateryalist ideolojiye adaptasyon sirkülasyonunun başlamasıdır."[94] Materyalist düşünceyi benimseyen Osmanlı aydınlarından çoğu büyük ölçüde Alman Vülgermateryalizminin etkisi altındadır. Alman materyalizmi Osmanlı aydınları üzerinde uzun süreli ama kısmî bir etki bırakmıştır. Ancak bu kısmi etki bile Cumhuriyet dönemi toplumunun şekillenmesinde etkili olmuştur. "Bu fikir adamlarının hepsi de Büchner, Haeckel, Moleschott, Vogt bilimciliğinin toplumu fazla uzağa götüremeyeceğini, ona ahlâkî bir zemin kazandıramayacağını görebilmişlerdir. Beşir Fuad Bey çareyi Pozitivizm'de bulmuş, Baha Tevfik Bey Monizm'e sarılmış, Abdullah Cevdet ise bilimciliği ve Guyau'nun ahlâkçılığını İslâmiyet ile te'life çalışmıştır."[95]

II. Meşrutiyet'e gelinceye kadar daha çok Avrupalı materyalistleri okuyan ve onlardan etkilenen bir aydın zümresi söz konusu iken, 1900'lerden sonra tercüme faaliyetleriyle birlikte telif çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır. Ancak bu süreçte Osmanlı aydınlarınca meydana getirilen eserlerden pek çoğunun gerçekte materyalist felsefeyi anlamak-

---

92 Hanioğlu. Blueprints For a Future Society,... s. 43.

93 A.Doğan, *a.g.e.*, s.90.

94 Hanioğlu, Blueprints For a Future Society,... s. 28.

95 M. Şükrü Hanioğlu, "Dindar Bir Dinsiz Ya da...", *Zaman*, 15-16.09.2005.

tan uzak olduğu tespiti yapılmıştır.[96] Tanzimat'la nüfuz etmeye başlayan pozitivist düşünce 1890'lardan sonra yoğun olarak Osmanlıya girmiştir. Ahmed Şuayb, Ahmed Rıza, Salih Zeki, Rıza Tevfik, Hüseyin Cahit ve Ziya Gökalp'in temel düşünsel benzerliklerinden biri pozitivizmin hükmü altında olmalarıdır. Bu aydınlarla birlikte birçok yayın pozitivizmin girişine yardım etmiştir.[97]

II. Meşrutiyet öncesinde ve sonrasında pozitivizme gönül vermiş çok sayıda Osmanlı aydını sayılabilir. Bunlar içerisinde materyalist düşüncenin ilk ateşli savunucularından Beşir Fuad başta gelir ve "onun pozitivist ve materyalist etkileri oldukça yaygındır."[98] Osmanlı'da ilk pozitivist ve önemli bir sosyal darwinist olarak şöhret bulan Beşir Fuad, "başlama işaretini Büchner'den alarak edebiyata yeni yaklaşımlar getirmiştir. Bu yeni yaklaşım edebiyata ve şiire bilim düşüncesini getirmiştir."[99] Beşir Fuad'ın düşüncelerinden etkilendiği batılıların başında, Claude Bernard, H. Spencer, d'Alembert, Diderot, De la Mettrie gelmektedir.[100] Bilimi popülerleştirerek yazılar yazmaya başlamıştır. Ancak, onun çalışmaları ve görüşleri Fransız Popüler bilimciliğinden ayrılır. "Fensiz bir edebiyat düşünemediğini belirten Beşir Fuad, realizm kelimesini literatüre getiren ilk kişidir."[101] 'Sosyoloji' adında bir bilim olduğunu ilk Beşir Fuad duymuş[102] ve eserlerinde kullanmıştır. Eserlerini yazarken *Madde ve Kuvvet*'ten haylice etkilendiği[103] bilinmektedir. Beşir Fuad, *İntikad* adlı eserinde *Madde ve Kuvvet*'ten övgü ile bahseder: "*Madde ve Kuvvet*! Şu iki kelimenin haiz olduğu ehemmiyeti taktir edebilmek için o nam ile zuhur eden bir kitabın, âlem-i felsefe bir tarih-i teceddüd teşkil eylediğini beyan etmek kâfidir... Almanların eazım-ı hükemâsından

---

[96] Mehmet Akgün, *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1988, s.500; Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe, (Spiritüalizm)- İlk Temsilciler*, İstanbul: Beyan Yay., 1996; Atila Doğan, *a.g.e.*, 2006.

[97] Korlaelçi, *a.g.e.*, s.180.

[98] Orhan Okay, *İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti, Beşir Fuad*, İstanbul: Hareket Yay., 1969, s.217. (Bu eser 2008'de yeni bilgi, belge ve yorumlarla genişletilerek yeniden basıldı).

[99] Hanioğlu, "Blueprints For a Future Society...", s. 37.

[100] A. Doğan, *a.g.e.*, s.167.

[101] Korlaelçi, *a.g.e.*, s.186.

[102] Berkes, *a.g.e.*, s.377.

[103] Okay, *a.g.e.*, 1968.

Büchner..."[104] Hüseyin Cahid'in söylediklerine göre Beşir Fuad kendinden sonra gelen nesilleri de etkilemiştir. Beşir Fuad üzerinde etkili olan materyalist aydınlanmacı aydınlar aynı zamanda diğer Osmanlı aydınları üzerinde de etkili olanlardır.

Türk eğitim sisteminin temellerinin atılmasında önde gelen Osmanlı aydınlarından biri Mustafa Satı Bey'dir.[105] Satı Bey, ilköğretimden başlayarak yapılacak bir eğitim ıslahına taraftardır. Birey eğitiminin önemine ve ilköğretime çağdaş pedagojik yöntem ve ölçülerle yaklaşan ve uygulamalarını yapan ilk Osmanlı aydınıdır. Seri makaleleri ve konferansları ile vatanseverlik duygusunun oluşmasına ve vatandaşlık eğitimine katkıları olmuştur. Türk eğitim düşüncesine ve sistemine getirilen yeniliklere katkıları tam olarak araştırılmayan Satı Bey'in önemli Batılı öncüleri vardır. Satı, "Bonisse'nin *Fizyolojisi*, Létourneau'nun *Sosyoloji ve Etneolojisi*, Edmond Perrier'in *Philosophie Zoologique*'ini Albert Goudret'nin *felsefe ve etnolojiye* dair yazılarını okumuş ve onlardan etkilenmiştir."[106] Onun toplumsal konularda ve eğitim alanındaki düşüncelerinin başlıca kaynakları, "Deniker, Verneau, Quatrefages, Topinard, Mortillet ve Luis Figner"[107]dir. Toplum için eğitimin önemini, "her milletin özel kültürü, kendisi için eğitim gayesi olabilir. Türk çocuğu Türk milletinin içinde yaşayacak ise, Türk milletinin kültürüne göre terbiye edilmelidir" tarzında ifade eden Satı'nın bu görüşleri, Emile Durkheim'in "her toplum eğitim sistemini toplumsal ve kültürel koşulları doğrultusunda oluşturur, eğitim sistemi de toplumun gereksinimlerini yerine getirir'[108] görüşlerine çok benzemektedir. Bu da ondan etkilendiğini gösterir. Yine Satı Bey'i *Fenn-i Terbiye*sinde değindiği 'âhlâk eğitimi', Emile Durkheim'in sanayi toplumu için öngördüğü ahlâk sistemine ve eğitimine getirdiği görüşlerden etkiler taşımaktadır.

---

[104] Okay, *a.g.e.*, s.111-112, Ayrıca bak: A. Doğan, *a.g.e.*, s.166-7.

[105] Satı Bey'in Türk eğitim sistemine düşünsel katkıları henüz tam olarak incelenmemiştir. Bunda Satı'nın 1. Dünya Savaşı sonrasındaki milliyet tercihinin ve bu dönemden sonra kaleme aldığı bütün eserlerin Arapça olmasının önemli rol oynadığı düşünülmektedir.

[106] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 2001a, s.179.

[107] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 2001a, s.181.

[108] R. Aron, *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar: Pareto, Weber, Durkheim*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1973, s.218.

II. Meşrutiyet döneminin dikkate değer simalarından biri olan "Nüzhet Sabit de iyi bir Dukheim'cidir."[109] Hatta bu konuda Z. Gökalp'i iyi bir Emile Durkheim'ci olmamakla suçlar. Batıcı görüşleri ile bilinen "Celal Nuri'nin de bütün eserlerinde Mostesquieu ve Le Bonn etkisi vardır."[110] Bu düşünürlerin etkisi daha çok, *Tarih-i İsikbal* ve *Havâic-i Kanuniyemiz* adlı eserlerine yansımıştır. Onun hukuk düşüncesi büyük ölçüde Mostesquieu'den hareketledir. Yine dönemin önde gelen yazarlarından Subhi Edhem, *Lamarck ve Lamarkizm*[111] başlıklı yazısında Lamarck'ın öneminden bahseder ve onun görüşlerini açıklamaya çalışır,[112] Lamarck'ın görüşleri çerçevesinde toplumsal değişmeyi ve ilerlemeyi açıklamıştır. II. Meşrutiyet aydınları üzerinde saygın yeri olan Mizancı Murad da "*Toplum Sözleşmesi* ve *Kanunların Ruhu*'ndan fazlasıyla etkilenmiştir."[113] Cemil Meriç, Mizancı Murad üzerindeki Fransız etkisini ve Mizancı'nın yerli Osmanlı aydınlarına etkisini şöyle ifade eder: "Mehmet Murad Bey'in *Tarih-i Ebu'l-Faruk* namıyla meşhur tarihi, İstibdada karşı dikilen bir abide. Hürriyet âşıkı, istibdat düşmanıdır. Kaynak Fransız tarihçileri... II. Meşrutiyet'in bütün aydınları bu kitapla, Ali Kemal'den yetişmişlerdir. Fransız İhtilali Murad Bey'in bu kitabıyla öğrenilir.[114]

Meşrutiyet'in önde gelen siyasî yazarlarından Ali Kemal, Danton, Condorcet, Saint Just Robespierre'e hayrandır.[115] Victor Hugo ve Voltaire'i Beşir Fuad ve Ahmed Midhat Efendi vasıtasıyla tanır. Ali Kemal, Fransız kültür ve edebiyatından etkilenmiş ve bu etkiyi edebî ve siyasî yazılarında yansıtmıştır.[116]

Cumhuriyet dönemi eğitim politikasının felsefî temelleri büyük oranda Ziya Gökalp, Avni Başman, M. Emin Erişirgil ve İsmayıl Hakkı

---

[109] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 2001a, s.344; Cüneyd Okay, *Nüzhet Sabit, Hayatı-Kişiliği-Fikirleri*, Ankara: Akçağ Yay., 2001, s.206.

[110] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 2001a, s.406.

[111] Subhi Edhem, "Lamarck ve Lamarkizm", *Felsefe Mecmuası*, Zarafet Matbaası, C.1, S.6, s.81-83.

[112] Akgün, *a.g.e.*, s.286.

[113] Berkes, *a.g.e.*, s.395.

[114] Meriç, *a.g.e.*, 2002b, s.167.

[115] Osman Özsoy, *Gazetecinin İnfazı*, İstanbul: Timaş Yay., 1997.

[116] Ali Kemal, *Ömrüm*, Haz: M. Kayahan Özgül, Ankara: Hece Yay., 2004, s.92.

Baltacıoğlu tarafından formüle edilmiştir. Bu aydınların faaliyetlerinden bazıları önemlidir: Örneğin Mustafa Şefik, William James'ten *Terbiye Musahabelerini* tercüme ederek "Türkiye'de pragmatizme ilk adımları atmıştır. Ama pragmatizmin asıl temsilcileri M. Emin Erişirgil ve Avni Başman'dır. 1926'da eğitim ağırlıklı çıkarılan *Hayat* mecmuasında pragmatizmin Türkiye maarifine tatbik şekli savunulmuştur. "Erişirgil, "*Nietzsche ve Bilgi Teorisi*" makalesiyle pragmatizme meyil göstermiştir."[117] Görüşlerini hayata geçirebilmek için de '1928 ilköğretim programını büyük ölçüde bu doğrultuda hazırlamıştır. "Meşrutiyet'in ilk yıllarında eğitim sorunlarıyla uğraşanlar, esaslı problemleri bir tarafa bırakarak tamamen soyut bir fikrî eğitimin temel mihveri gibi göstermişlerdir."[118] Buna göre 'kuvvetli bir aydın zümresi yetiştirmek için öğretim sisteminde esaslı değişiklikler yapılmalıdır. Bu değişmenin temeli, gençlerde gözlem ve tecrübe gücünü arttırmaktır.' Onun bu görüşleri Türk eğitim sisteminin temel felsefelerinden biri haline gelmiştir.

Avni Başman da Türk eğitim sistemine pragmatizmin girmesinde etkilidir. Bu süreçteki önemli faaliyeti John Dewey'den yaptığı çevirilerdir. *Mektep ve Çocuk, Çocuk ve Cemiyet, Terbiye ve Demokrasi* kitaplarını ilk olarak o çevirmiştir. Bursy'den *Fikir ve Söz Hürriyetleri,* Aldous Huxley'den *Nice Yazlardan Sonra,* Jules Romain'den *Donogoo*'yı çevirdi. Orta okullar için pragmatizm metoduna uygun tabiat bilgisi kitapları yazdı. Türk eğitim sistemine pragmatizm öğelerini -kısmen de olsa- yerleştirenlerden biri Hilmi Ziya Ülkendir. Ülken, özellikle Nietzsche'nin ahlâk felsefesinden ve "Fitche insaniyetçiliği ve milliyetçiliğinden"[119] etkilenmiştir. Bu konuda onun "peygamberce bir yol izlediğini"[120] ifade etmektedir. Bazı konularda H. Linchtenberger ve R. Wagner'den etkilenmiştir. Özellikle Ülken'deki memleketçilik ve Anadoluculuk düşüncesinin esin kaynağı H. Linchtenberger'in *Poéte et Penseur* adlı eseridir.[121]

---

[117] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s. 427.

[118] M. Emin Erişirgil, "Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetişir?", *Hayat*, İstanbul: 6 Ocak 1927, S.6, s. 105.

[119] Süleyman Hayri Bolay, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel Yay., 2007, s.222.

[120] Hilmi Ziya Ülken, "Nietzsche Ahlakı", *Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, İstanbul: 2001c, S.25, s.286.

[121] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul, 2001a, s.477.

Türk eğitim sistemine önemli teorik ve pratik uygulamalarıyla katkıları olanlardan biri, İ. Hakkı Baltacıoğlu'dur. "Türk okullarında elişi, resim, hatiplik, tiyatro, açık hava okulu, öz tiyatro ve kır gezintileri yoluyla eğitim gibi konularda ilk adımları o atmıştır."[122] Özellikle Fransız eğitim modelinin ve eğitim felsefesi kavramlarının yerleşmesinde önemli katkıları olmuştur. Değişik eğitim sistemlerini incelemek üzere 1910'da Avrupa'ya gönderildiğinde, İngiltere'de Celile Reddie, Bedale ve Georges Bertier, Belçika'da Ovide Decroly ve J.B. Tensy ve İsviçre'de de Her Seining'in eğitim görüşlerini incelemiş ve onlardan etkilenmiştir.[123] Baltacıoğlu, önemli eseri *Pedagojide İhtilal*'de kimlerden nasıl etkilendiğini şöyle anlatır:

> "Bizim neslin sosyoloji bilgisi ilk zamanlarda Montesquieu'yü yenilerden de Gustave Le Bonn'u geçmezdi. Bildiğimiz orada kalsaydı felaket olurdu. Mutlu bir talih eseri olarak sosyolojide Emile Durkheim'a varabilmiştik. Charles Lalo'nun anlayışı ile estetik gerçeklerini kavrayamazdık. Beni bu ünlü estetik ideologunun anlayışlarından kurtaran Paulhan olmuştu. *Mensonge de L'Art* adlı güzel eserini okumasaydım bir estetik ukalası olarak kalırdım. Yine Dugard'ın *L'evolution Contre L'Educaiton* adlı kitabını okumasaydım, bu sefer de bir pedagoji ukalası kesilecektim. Birçokları gibi eğitimi bir manivela gibi görecek, onunla dünyanın mihverini değiştireceğimi sanacaktım. Gençliğimde Henry Bergson'un *L'education Créatrice*'sini yedi yıl yazı masamın üzerinde tutmuş, sonra anlamaya başlamıştım. Felsefe görüşlerimi ancak bu büyük feylesofun metodu ile enginleştirebilmiştim."[124]

Baltacıoğlu, resmî tarih öğretisinin yerleşmesinde, modern okuma yazma sistemine geçişte, Türk plastik sanatlarında bir literatür oluşmasında, din ve modernliğin inşâsında, dinin dünyevîleşmesinde ve "seküler bir ahlâk ve iman nazariyesinin tesisinde"[125] etkili olmuştur. Baltacıoğlu'nun, eğitim ve sosyoloji alanındaki görüşleri büyük ölçüde Emile Durkheim, Le Bonn ve Rousseau'ya dayanır. *Emile*'le ilk ünsiyetinde, "*Emile*'i okumak bir bakıma kendisini anlamak ve tanımak" tır demiştir.[126] Çocuk gelişimi ve çocuk eğitimi konusundaki görüşleri

---

[122] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul, 2001a, s.450.

[123] Necmettin Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: MEB Yay., 1989, s.7-11.

[124] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Pedagojide İhtilâl*, İstanbul: (Yayınevi yok), 1964, s.23-24.

[125] Faruk Öztürk, "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Felsefesinde 'İman' ve 'Ahlâk' Kavramı", *A. Üniv. Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara 2008, C.41, S.1, s.231.

[126] N.Tozlu, *a.g.e.*, s.5, 109.

Rousseau'nun *Emilé*'inden büyük esintiler taşır: "Rousseau'nun dediği gibi, çocuk eğitimine öncelikle çocuğu tetkikle başlamalıdır. Çocuk kuvvetler ve yetiler toplamı olan yekûn değil, parçalanması kabil olmayan bir kişiliktir. Çocukta kişiliğin kuruluşunu Rousseau'da olduğu gibi tetkik edeceğiz."[127] Baltacıoğlu toplumsal düşüncesinin temeli olarak "Durkheim'in *Sosyoloji Metodu'nun Kuralları (Régles de la Méthode Sociologique)* adlı kitabına olan mutlak güvenini daima sakladığını"[128] ifade eder. Bazı eserlerinde Rousseau'nun yanında, Bergson, ve Durkheim fikirlerinin izi görülür. Bu düşünürlerin felsefelerinin sentezini yapma gayretindedir. "Düşüncelerini, Pragmatizm ile aynı zamanda ve Progressivizmin temel düşünceleriyle ilişkilendirmek de mümkündür."[129]

Türk eğitim pragmatistleri büyük ölçüde Walter James ve John Dewey'den esinlenmişlerdir. James'in *Le Pragmatisme ve la Philosophie de l'Experince*'ı M. Emin'in köşe başı kitaplarındandır. Avni Başman da John Dewey'in eserlerini Türkçe'ye çevirmiş, hem de Türk maarifine bu esasa göre yön vermeye çalışmıştır. Mustafa Şekip, önceleri pragmatizme taraftar iken sonradan Türkiye'ye Bergsonculuğu ilk getirenlerden biri olmuştur.[130]

Daha çok Fransız eğitim sistemiyle ilgili olan Mustafa Rahmi (Balaban, 1888-1953)[131] modern Türkiye'nin eğitim felsefesi teorisyenleri arasındadır. Fransız etkisinde bir yükseköğrenim hayatı yaşamıştır. Rahmi Bey 1913-1920 yılları arasında Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde öğrenim görmüştür. Burada Pierre Bovet, Eduard Claparéde, Edward Monte, William James'in yakın dostu Th. Flournoy, Charles

---

127 İ. Hakkı Baltacıoğlu, *İçtimai Mekteb Nazariyesi ve Prensipleri*, İstanbul: Suhulet Kitabevi, 1933, s. 53-55; Rousseau'nun düşünceleri için bak: J.J.Rousseau, *Emile Yahut Terbiyeye Dair*, Çev: Hilmi Ziya Ülken vd. İstanbul: Yeni Türkiye Yay., 1964.

128 Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 2001a, s. 452.

129 F. Öztürk, *a.g.e.*, s.238.

130 Daha sonra onu, Mümtaz Turhan ve Nurettin Topçu izlemiştir. Özellikle milliyetçi-muhafazakâr çevrelerin öncülerinden olan Turhan ve Topçu'nun Bergson M. Blondel çizgisinde oluşturmaya çalıştıkları eğitim düşüncelerinin 1970'li yıllardan sonra dar bir çevrede de olsa itibara alınmaya başladığı söylenebilir.

131 Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bak: Mustafa Şahin, *Hayatı ve Düşünceleriyle Mustafa Rahmi Balaban*, Ankara: Phonix Yay. 2005.

Baudouin ve Adolphe Ferriere'den dersler almıştır. Bu hocalarından çok etkilenen Rahmi Bey, yurda döndüğünde onları konferans ve çeşitli eğitim faaliyetleri için davet etmiştir. Pierre Bovet ve Adolphe Ferriere 1928-1930 arasında Türkiye'de konferanslar vermiş, eğitim raporları hazırlamışlardır. Rahmi Bey onların bazı eğitim kitaplarını da tercüme etmiştir. Eğitimin amacını tıpkı, Emile Durkheim'de olduğu gibi, "bireyi topluma hazırlamak"[132] olarak belirten Mustafa Rahmi "Alman eğitim sistemine de yabancı değildir. Çeşitli yönlerine aşina olduğu Alman eğitim sisteminden bazı uygulamaları Türk eğitim sistemi için önermiştir."[133] Mustafa Rahmi, pragmatizmin eğitime uyarlanmasında öncülük eden William James, John Dewey ve Friedrich Schiller'in eserlerinden bazılarını Türkçeye tercüme etmiş, konuyla ilgili diğer eserlerinde bir an önce tercüme edilmesini istemiştir.

Jean Jacques Rousseau Enstitüsü'nde öğrenim gören eğitimcilerden biri de İbrahim Alaaddin Gövsa'dır(1889-1949). Alaaddin, 1912'de bu enstitüden mezun olmuş ve yurda dönüşünde pedagoji öğretmenliği ve eğitim yöneticiliği yapmıştır. Görevi sırasında Alman ve Fransız eğitimcilerden çeviriler yapmış ve okullarda ders kitabı olarak okutmuştur.

Erken Cumhuriyet dönemi önemli eğitimcilerden biri de Hıfzırrahman Raşit Öymen'dir(1889-1949).[134] Uzun yıllar Almanya'da özellikle millet, vatandaşlık ve eğitim felsefesi alanlarında yükseköğretim gören Öymen, Alman eğitim sistemi ve felsefesi üzerine çalışmalar yapmıştır. Yazdığı çeşitli kitaplarda Avrupa okullarını ve Alman eğitim felsefe ve usullerini tanıtmıştır. "Alman iş eğitimi" ilkesini savunarak Türkiye'de uygulanmasını istemiştir. Aynı zamanda Alman vatandaşlık sisteminin Türkiye okullarında da öğretilmesini önermiştir.[135] Ancak bu önerilere karşın Türkiye'de daha çok Fransız ve İngiliz vatandaşlık sistemine yönelik eğitim felsefesi verilmiştir.

---

[132] Rahmi, (Mustafa). *Gazi Paşa Hazretlerinin Maarif Umdesi ve Asri Terbiye.* Ankara: MEB Yay. 1923, s.5.

[133] [Balaban], M.[ustafa] Rahmi. "Yeni Terbiye Usûlleri", *TY*, 25 Şubat 1331/1915, C.4, Y.104, s..348.

[134] Hayatı ve eserleri hakkında kısa bir malumat için bak: Cavit Binbaşıoğlu, *Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi*, İstanbul: MEB Yay., 1995, s.158.

[135] George Kerschensteiner, *Vatandaşlık Terbiyesi*, Çev: Hıfzırrahman Raşid, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1931, 160 s.

İhsan Sungu(1883-1946) da Cumhuriyet dönemi eğitim politikasını ve felsefesini belirleyenlerden eğitimcilerden biridir. Uzun yıllar eğitim yöneticiliği ve bakanlık müsteşarlığı yapmıştır. 1926 ilköğretim programını hazırlayanlardan biridir. Bu programda Rousseau ve Dewey'den hareketle "ünite öğretimi" ve "proje yöntemi"[136] üzerinde ısrarla durmuştur. Bu yöntemleri eğitim programına dâhil etmiştir. Eğitim sisteminin öncelikle devlete faydalı insanlar yetiştirmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görüşleriyle Fransız pozitivist eğitimcilerin etkisi altındadır. Nafi Atuf, Selim Sırrı, Ali Haydar Taner, Hüviyet Bekir Bek, Nevzat Ayasbeyoğlu, Habib Ahmet Aytuna, Ziya Dalat, A. Fuat Baymur, Rafet İnan, Yunus Kazım Köni ve İbrahim Yasa gibi daha pek çok önemli eğitimci erken Cumhuriyet'in eğitimini yönlendirmiştir. Ancak son sayılanların eğitim düşüncesine katkıları sınırlıdır. Daha çok batıda gördüklerini ve öğrendiklerini başarı ile uygulamışlardır.

II. Meşrutiyet aydınlarından birçoğu Batı eğitim usullerinden dolaylı olarak da etkilenmişlerdir. Bu da onlarda bazen taklit, bazen tercüme, bazen de bilinçsiz, ya da 'aşırma' halini alacak bir zihniyet aktarımcılığını ortaya çıkarmıştır. Zaten söz konusu dönemin aydınlarının düşünceleri ve pek çok ürünü bu günün ölçülerinde "büyük oranda 'intihal' sayılabilecek niteliktedir."[137] Fransız entelektüellerinden ve eğitim sisteminden etkilenme Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar sürmüştür. Bu bakımdan Fransa'nın III. Cumhuriyeti ile 1920 sonrası Türkiye Cumhuriyeti büyük benzerlik gösterir. Fransa'da Jules Ferry'nin eğitim bakanlığı döneminde ilköğretim bütün vatandaşlara zorunlu ve parasız hale getirilmiş ve laik bir ahlâki eğitim vermek temel amaç edinilmişti. Aynı dönemde "1871 Prusya yenilgisinin 'ulusal gurur'da yarattığı travmanın etkisiyle III. Cumhuriyet dönemi boyunca okullarda tarih, coğrafya ve

[136] Sungu (İhsan), "Proje Usulü", *Terbiye*, C.3, Mart 1927, s.195.

[137] Hanioğlu, "Blueprints For a Future Society....s.29; Hatta bu durum resmî yayınlar arasında bastırılan ve liselerde ders kitabı olarak okutulanlar için bile söz konusu olmuştur: "1931 yılında yayımlanan *Tarih I* ders kitabının ilk bölümleri hem düzenleniş şekli açısından hem de içerik olarak [Herbert George] Wells'in kitabının (*The Outline of History*) kaynak gösterilmeden yapılan bir özeti niteliğini taşır; bazı kısımlarda ise onun, gene atıfta bulunulmadan gerçekleştirilen ve günümüz ölçütlerinde *intihal sınıflamasına sokulabilecek*, doğrudan çevirisi şekline dönüşür", Hanioğlu. "Erken Cumhuriyet ideolojisi...", *Zaman*, 23.11.2008.

yurttaşlık bilgisinin temel hedefi yurtseverliği telkin etmek"[138] olmuştur. Benzer bir 'pedagojik mühendislik' çabasına, erken Cumhuriyet döneminde yürürlükte olan müfredat programlarının özellikle 'Türkiye Tarihi', 'Türkiye Coğrafyası', ve 'Mâlumât-ı Vataniye' (daha sonra Yurt Bilgisi), derslerine yükledikleri stratejik önemde görülür."[139] Bu sebepledir ki, Cumhuriyet'in başlangıcında yabancı eğitim uzmanları getirilmesi planlanırken John Dewey gibi felsefeci ya da sosyolog değil, "Jules Ferry gibi örgütçü birinin gerektiği belirtilmiştir."[140] Jules Ferry'nin pozitivist yaklaşımından etkilenen bir eğitim felsefesinin Türkiye'de tepki gördüğü[141] belirtilmektedir.

Batılılaşmanın yönü II. Meşrutiyet'e kadar tamamen Fransa'ya dönüktür. Fransa'ya öğrenciler gönderilmiş, Fransızcadan tercümeler yapılmıştır. Tıbbiye, Harbiye ve Mülkiye'de ağırlıkla bu dilin etkisi vardır. Cumhuriyeti milliyetçilik ve kültür bağlamında etkileyen Rusya kökenli aydınların önemli özelliklerinden biri, Fransız kültürüne aşina olmalarıdır. Örneğin, Ahmed Rıza önemli bir pozitivisttir. Abdullah Cevdet'in de önemli yönü Fransız pozitivizminden etkilenmesidir. Buradan hareketle şu yargının doğruluğuna hükmedilebilir: "Kemalist milliyetçiliğin pozitivist bir yönü vardır."[142] Yusuf Akçura ve Ahmed Ağaoğlu *Fransız Siyasal İlimler Okulu*nu (Ecolé des Sciences Politiques) bitirmişlerdir. Emile Boumty de hocalarıdır. Akçura'nın özellikle tarih görüşü üzerinde etkili olan tarihçi, Albert Sorel'dir. (Sorel, Yahya Kemal'in de hocası olmuş ve onu da etkilemiştir.)Akçura, "Sorel'in milletlerin doğuşunun 20. yüzyılın en büyük olayı olduğu yolundaki görüşlerini temel bir siyasî gerçek olarak kabul etmiştir."[143] *Üç Tarz-ı Siyaset*'teki millî oluşum düşüncesine vurgu yapması ve giderek millet fikrine ziyade sarılmasının

---

[138] Füsun Üstel 2002, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmî Yurttaş Profilinin Evrimi", *MTSD*, İstanbul: İletişim Yay., C.1., 2002' s.276'dan naklen: Dominiques Schnappeer, *La France de l'Intégration*, s.217.

[139] Üstel, *a.g.e.*, s.276; Mehmet Ö. Aklan, *a.g.e.*, s.232 vd.

[140] İsmayıl Hakkı, "Ecnebî Mütehassıslar", *Akşam*, 20 Haziran 1924.

[141] M. Şükrü Hanioğlu, "Kavramlar Yorumlanmamalı, Tartışılmamalı mı? (II)", *Zaman*, 19 Mayıs 2007. Jules Ferry Pozitivizminin Türk eğitimine ve düşüncesine etkileri konusunda henüz hiç bir araştırma yapılmamıştır. Gerek son dönem Osmanlı aydınlarının metinlerinde gerekse çağdaş Türk düşüncesi araştırmacılarının çalışmalarında Ferry'ye hiç değinilmemektedir.

[142] Zürcher, *a.g.e.*, s. 24.

[143] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.721.

kökenlerinde Sorel'in olduğu açıktır. Yusuf Akçura'nın millet ve milliyet düşüncesinin anlaşılması için öncelikle Sorel'in aynı alandaki düşüncelerine bakmak gerekir.

Emile Boumty'nin önemli özelliklerinden biri önde gelen bir pozitivist olmasıdır. Bu yönüyle Abdullah Cevdet de Boumty'den derince etkilenmiş ve eserlerini çevirmeye çalışmıştır.[144] Ancak Fransız aydınların pozitivist düşünceleri birbirinden farklıdır. Bu farklılık Osmanlı aydınlarında neredeyse belirsizdir. Bu durum onların Avrupalı aydınları ne ölçüde doğru anladıkları konusunda bir fikir verebelir. "Osmanlı aydınları, anti-klerikalizm, bilimcilik, biyolojik materyalizm, otoriterizm ve entelektüel elitizm, sosyal Darwinizm, milliyetçilik gibi, pozitivizmin farklı alanlarından bilinçli ya da bilinçsiz olarak etkilenmişlerdir."[145]

II. Meşrutiyet dönemi Cumhuriyet devrimlerinin detaylı bir şekilde ele alındığı, tartışıldığı ve karikatürize planlarının yapıldığı bir dönemdir. Kılıçzâde Hakkı Bey 1913'te yazdığı makalesinde,[146] medreselerin kaldırılarak yerine modern kolej ve üniversitelerin kurulmasını, Latin harflerinin alınmasını, kılık kıyafette inkılâba gidilmesini, şapka giyilmesini, kadınların istedikleri gibi giyinmelerini ve toplumsal hayata daha aktif katılmalarını, Tevhid-i tedrisata gidilmesini, tekke ve zaviyelerin lağvını, Şeyhülislâmlığın tasfiyesini vs. istemiştir. Bu ve benzeri istekler diğer aydınlar tarafından da dile getirilmiştir. Üstelik bu talepler farklı şekillerde 1860'lardan sonra sürekli istenmiştir.

Dil ve dilde sadeleşme istekleri Yeni Osmanlılarla başlamıştır. Kadınların eğitimi, modernleşme süreçleri ve kadın toplumsallığının gelişmesi Tanzimat'la başlar. Bu dönemde kadın konusunda risaleler, kitaplar yazılmıştır.[147] Tanzimat yıllarından sonra kadınlar "modernleşmenin sağlayıcısı görülmüş ve batı kültürünün aktarımcılarından olmuştur."[148] Kadın hakları ile ilgili çağdaş hukukî düzenlemeler de bu

---

[144] Zürcher, *a.g.e.*, s. 24.

[145] Zürcher, *a.g.e.*, s. 25.

[146] [Kılıçzâde Hakkı], "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad*, 21 Şubat 1328, No:55, s.1226–1228; *İçtihad*, 7 Mart 1328, No: 57, s.1261-1264;

[147] Şemseddin Sami, *Kadınlar*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1879, s.60.

[148] İsmail Doğan, *Osmanlı Ailesi -Sosyolojik Bir Yaklaşım-*, Yeni Türkiye Yay., 2001, s. 85-104.

dönemde başlamıştır.[149] Feminizmle ilgili ilk yazılardan biri 1905'te yayımlanmış[150] ve hayli ilgi görerek tartışmalar giderek yaygınlaşmış ve feminist basın gurubu ortaya çıkmıştır. Bu tarihten sonra öncelikle erkeklerin önderliğinde 'kadın hakları'[151] savunulmuştur. Cumhuriyet döneminde asıl şeklini alan "modern aile fikrinin temel yapısı II. Meşrutiyet yıllarında atılmıştır."[152] Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilmeye çalışılan modern hayat biçimi büyük ölçüde "Osmanlı toplumunun üst kesimlerinin sürdürmekte oldukları hayat biçimidir."[153] Toplumun üst düzey kadınlarının modern yaşamları[154] Cumhuriyet kurulduktan sonra bütün kesimlere yayılmaya çalışılmıştır. Şu halde kadın modernleşmesinin kökenleri büyük ölçüde II. Meşrutiyet'te başlar. Bu dönemde eğitimin laik ve millî olması konusunda da[155] görüşler ortaya atılmıştır. Eğitim sisteminin ıslahı sıklıkla gündeme getirilmiş ve pedagojik dergiler çıkarılmıştır. Ancak önemli çeviriler yapıl(a)mamıştır. "Bu yüzden Batı eğitimcilerinin fikirlerine esaslı surette nüfuz edilememiştir. Ancak Cumhuriyet döneminde nitelikli tercümeye önem verilmiştir."[156] II. Meşrutiyet döneminde Türk Eğitim düşüncesi Batılı pedagojik fikirleri tercüme ve yayma aşamasına geçmiş, bu zihniyetle düşünen kişiler olarak ülkenin eğitim sorunlarını incelemeye, bu sorunların çözümü ve ülke gençlerinin daha iyi yetiştirilmesi için modeller geliştirmeye başlamışlardır.[157]

---

149 Şefika Kurnaz, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, MEB Yay., 1996, s. 107-122.

150 Elizabeth Renaud, "Du Féminisme", *İçtihad*, Cenevre: Temmuz 1905, No: 9, s.123.

151 Abdullah Cevdet, "Umum Müslümanlar Kongresi", *İçtihad*, Eylül 1907, No:4, s. 207.

152 İlber Ortaylı, *Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yay., 2004, s.129.

153 Fatma Karabıyık Barbarosoğlu, *Şov ve Mahrem*, İstanbul: Timaş Yay., 2006 s.50,51.

154 Temsil kabiliyeti yüksek, son dönem Osmanlı toplumunda üst düzey kadınların yaşantısı hakkında bak: Nazan Bekiroğlu, *Şair Nigar Hanım*, İst.: İletişim Yay., 1998; M. Kızıltan, *Fatma Aliye Hanım Yaşamı-Sanatı-Yapıtları ve Nisvân-ı İslâm*, İst.: Mutlu Yay., 1993.

155 Ahmed Agayef, "Terbiye-i Milliye", *İçtihad*, 15 Temmuz 1327, No:27, s.786-789.

156 Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yay., 1999, s.338.

157 Mustafa Ergün, "Türk Eğitiminin Batılaşmasını Belirleyen Dinamikler" *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Ankara, Mart 1990, C.6, S.17, s.452.

Milliyet inşası, vatandaşlık ve eğitim ilişkisi

Yapılan çeşitli araştırmalar göstermektedir ki, "devletin oluşumu, karmaşık görevleri giderek komplike bir yapılanma özelliği göstermektedir. Devletin oluşumu sırasında homojenik stratejiler daima aykırı sonuçlar, gelişme ve ilişkiler ortaya çıkarır. Bu süreçte eğitim ve devlet formasyonu arasında daima diyalektik ilişkiler ağı bulunur."[158] Eğitim ve devlet arasındaki bu sıkı ilişki Avrupa'da sanayi devriminden sonra başlamıştır. Eğitimin modern toplum düzenini oluşturma, milliyet inşası, milliyetçilik ve modernizasyon konularında bir araç olarak kullanılması 19. yüzyılda 'ABD, İngiltere, Fransa,'[159] 'Almanya, Avusturya,'[160] Osmanlı,[161] Uzakdoğu[162] ve diğer Ortadoğu devletlerinde açık olarak görülmektedir. Siyasal iktidarlar varlıklarını korumak ve devamlı kılmak için değer ve yargılarını en kestirme yol olarak eğitim aracılığıyla aktarmayı yeğlemişlerdir.

Fransız İhtilali'nden sonra bütün dünyada ulus-devlet formasyonu giderek önem kazandı. Devrimden daha önce başlayan sanayi inkılâbı Avrupa'da kapital ekonomik sistemin paralelinde ulus-devletler de oluşturmaya başladı. İki sistem birbirine bağımlı olarak gelişti. Kapital ekonomik sistemin ve sanayi toplumunun sağlıklı işleyebilmesi için nitelikli bireye ihtiyaç vardı. Bunu karşılamanın yolu da insanları eğitmekten geçiyordu. Zorunlu ve parasız eğitim düşüncesi de tam bu dönemde ortaya çıktı. Böylece eğitim hem sanayi devriminin istediği insan tipini sağlayacak, hem de ulus-devletin ihtiyaç duyduğu 'vatandaş'ı üretecekti. Bu dönemde eğitime biçilen görevler şöyleydi: "insanların sağlıklı ve daha rahat biçimde yaşayabilmesi, hayatlarını kazanabilmesi ve üretici olmaları için bilgiler edinmelerini ve yetenekler kazanmalarını sağlamak

---

158 Ting-Hong Wong, "Education and State Formation Reconsidered: Chinese School Identity in Postwar Singapore", *The Journal of Historical Sociology*, V.16, Nu: 2, June 2003 , ps. 237-265.

159 Green, Andy. *Education and State Formation, the Rise of Education System in England, France and the USA*, London: MacMillan, 1990.

160 Marjorie Lamberti, *State, Society and the Elementary School in Imperial Germany*, New York: Oxford University Press, 1981.

161 Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.

162 Wong, "Education and State Formation Reconsidered...", s. 237-265.

ve tam anlamıyla modern, ilerici ve demokratik devletin birer vatandaşı olmalarını temin etmektir."[163]

Avrupa'da reform döneminden sonra eğitim yenilikleri oldukça önemli olmaya başladı.[164] Eğitime verilen bu önemi devletlerin eğitime ayırdıkları bütçelerini her geçen gün arttırmasından anlamak mümkündür. Eğitimin devlet tarafından organize edilmesi, özellikle ilköğretimin parasız ve zorunlu hale getirilmesi ve toplumun bütün kesimlerine yaygınlaştırılması Fransız İhtilali ile gündeme gelmiş ve Avrupa ile Osmanlı'da aşağı-yukarı yakın tarihlerde başlamıştır.[165] 1880'lerde Fransa'nın eğitim politikası büyük ölçüde yurtsever vatandaş yetiştirmek üzerine kurulmuştu. Bu eğitim politikası Osmanlı devletinde önceleri Osmanlıcılığın (Ottomanism) gerçekleştirilebilmesi için kullanılmış ancak beklenmedik sonuçlar ortaya çıkarmıştır. II. Abdülhamid döneminde devletin siyasî ve idarî birliğini koruması ve aynı zamanda devletin dinî kontrol altına alabilmesi için eğitiminden çok farklı beklentiler içine girilmiştir. II. Meşrutiyet döneminde ise "militer Türk ulusçuluğunun inşasında"[166] ve toplumsal yapının değişiminde eğitimden yararlanılmıştır. Jön Türkler eğitim alanında her ne kadar şekil düzeyinde bazı değişimler ve yenilikler getirmeye çalıştılarsa da mahiyet ve felsefe olarak Sultan Hamid dönemi eğitim uygulamalarını bütün ruhuyla daha da pekiştirerek devam ettirmişlerdir.

Eğitim yoluyla yurttaş yetiştirme politikası son dönem Osmanlı uygulamsına benzer bir biçimde, tek parti dönemi Türkiyesinde daha sıkı bir şekilde benimsenmiştir. Bu süreçte Fransa örnek alındı. Dolayısıyla da Fransız vatandaşlık sisteminin daha iyi öğretilebilmesi için

---

[163] David M. Ment, "Education, Nation-Building and Modernization after World War I: American Ideas for the Peace Conference", *Paedagogica Historica*, V. 41, N. 1&2, 2005, s. 170.

[164] Green, *a.g.e.*, s.1.

[165] Green, *a.g.e.*, s.15-20; "Zaten 17. Yüzyılda Osmanlı Devleti ve toplum yapısı sanayi devrimi ve kapital düzen için gereken potansiyele sahipti ve şartlar diğer devletler kadar müsaitti. Ancak göç ve artan nüfus yeni ekonomik gelişmeler paralelinde kontrol edilemediği ve kapital düzen için toplumdan karşılık bulunamadığı için kapitalizme geçilemedi", Karpat, *a.g.e.*, s. 38; Zorunlu eğitimin farklı ülkelerdeki başlangıç tarihleri hakkında geniş bilgiler için bak: Mehmet Ö. Aklan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, Derleyen Kemal H. Karpat, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay, s.85, dpt.7.

[166] Mehmet Ö. Aklan, *a.g.e.*, s.198.

Fransızca liselerin ders programlarına kondu.[167] 'Türkiye Tarihi', 'Türkiye Coğrafyası' ve 'Yurt Bilgisi' derslerinin içeriği iyi bir vatandaş yetiştirme anlayışına göre düzenlendi. Bu tarz bir düzenlemenin temel amaçlarından biri toplumsal birliğin sağlanması idi. Eğitime sosyal bütünleştirme ve yetenek geliştirme fonksiyonları ile birlikte sekülarist bir toplum inşa etme rolü de yüklendi. Eğitime biçilen bu rol Emile Durkheim'in 'laik ahlâk ve laik eğitim'[168] fikrinden mülhemdi. Emile Durkheim'e göre, bu eğitimin iki amacı vardı: "Birincisi, endüstriyel ekonomi için gerekli yetenekleri geliştirmek, ikincisi de, kültürel iletişimle sosyal bütünleşmenin sağlanmasıydı."[169] Eğitimin milliyet inşâ edici araçsallığı II. Meşrutiyet'ten itibaren daha sıkı kullanıldı. "Türkleştirme politikası İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bütün imparatorluğu bir ulus-devlet haline dönüştürmek ve imparatorluğun birliğini korumak amacıyla Türk milliyeti çekirdeğinin hükmü altında bir ulus-inşa etme projesiydi."[170] II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından Türkleştirme politikasında kullanılan eğitim, Cumhuriyet dönemi eğitimcileri tarafından sadece milliyet inşa edici olarak değil, aynı zamanda yönetimin merkezileşmesi yolunda da kullanıldı. Bundan dolayıdır ki, ilk yapılan inkılâplardan biri eğitimin tam anlamıyla merkezileştirilmesi yönünde olmuştur. Bu süreçte Mustafa Necati'nin il maarif müdürlerine büyük yetkiler veren düzenlemesine itibar edilmemiş ölümünden sonra da rafa kaldırılmıştır. Türk pedagogları yeni bir toplum yaratmak için, eğitimin gücüne büyük yetki tanıdılar. Aynı zamanda "Kemalizm'in temel kavramsal referanslarını ve devrim arasındaki iliş-

---

[167] Barak A. Salmoni, "Turkish Education And Democracy, 1923-50", *Middle Eastern Studies*, Vol: 40, No.2, March 2004, s.85.

[168] Emile Durkheim'e göre laik ahlâk ve laik eğitimin mahiyeti şöyledir: "Okullarımızda çocuklarımıza tam olarak laik bir ahlâk eğitimi vermeye karar verdik. Bunun anlamı: vahye dayalı dinlerin dayandığı ilkelerden hiçbir şey almayan ve kesin olarak aklın yargılayabildiği düşüncelere, duygulara ve uygulamalara dayanan tek kelimeyle laik bir eğitimdir." E. Durkheim, *Education Moralé*, 1925'ten akt: Korlaelçi, *a.g.e.*, s.40. Durkheim'in bu ifadesi ile Mustafa Kemal'in 1937'de Meclis açış konuşmasındaki şu ifadeleri büyük bir benzerlik gösterir: "Biz ilhamımızı gökten ve gâibden değil, doğrudan doğruya hayattan almış bulunuyoruz". Mustafa Kemal, *Meclis Açış Nutku*, 1.11.1937.

[169] Green, *a.g.e.*, s.36; Ayrıca bak: İsmail Doğan, *İletişim ve Yabancılaşma Yazılı Kültürümüzde İlkler*, İstanbul: Sistem Yay., 1998, s.274.

[170] Erol Ülker, "Contextualising 'Turkification': Nation-building in the Late Ottoman Empire, 1908–18", *Nations and Nationalism*, 11/4, 2005, s. 632.

kileri eğitim yoluyla oluşturdular."[171] Bu amaçlara ulaşabilmek için siyasal iktidarlar, II. Abdülhamid döneminde olduğu gibi eğitime sihirli bir güç atfettiler. Amaçlarına ancak eğitimle ve onun 'bir tür ideolojik rejim militanı' olan öğretmenleriyle ulaşabileceklerine yürekten inandılar. "Öğretmenlerin bir tür rejim militanı olarak algılanması Cumhuriyet döneminde de aynen devam etmiştir. Her iki tür öğretmen okulu, parasız yatılı hale getirilmiş, yatılı olmayan öğrenci kabulü de yapılmıştır. Öğrencilerin bütün gider ve ihtiyaçlarını devlet karşılamıştır. Öğretmenlik çeşitli yönleri ile cazip hale getirilmeye çalışılmış, öğretmenlikten ayrılmak ise güçleştirilmiştir."[172]

Cumhuriyetin kuruluşu sırasında eğitime verilen önem, eğitim inkılâpları ve fikrî kaynaklar

1923'te yeni kurulan devlette sosyal, kültürel, hukukî, iktisâdî ve siyasî alanlarda önemli inkılâplar yapılmıştır. Rejimin 'Cumhuriyet' olarak belirlenmesi, 'laik' ve 'demokratik' esaslar üzerine kurulması, 'parlamenter sistemin' yerleşmesi siyasî alanda yapılan inkılâplardır. Karma ekonomik program, yeni ticarî anlaşmalar ve düzenlemeler, giyim kuşamda Avrupaî tarz, çeşitli ölçü birimlerinde batılı standartlar, çalışma hayatına ve toplumsal ilişkilere yönelik düzenlemeler önemli sosyo-kültürel inkılâplardır. Diğer toplumsal konularda ve eğitimde de inkılâplar yapılmıştır. Yeni devletin siyasî ve düşünsel önderleri her fırsatta toplum için eğitimin önemini dile getirmişlerdir. Bu önemseme öncelikle belli bir ideolojik temelde yapılan inkılâpların başarıya ulaşması içindir. "Cumhuriyet dönemi ve onun önde gelen liderleri eğitimi toplumsal değişimin önemli bir aracı ve misyoneri olarak düşünmüşlerdir. Modern bir devlet kurmak ve toplum oluşturmak için yeni değerler, ideolojiler ve bunları tesis için yeni yöntemler kurmuşlardır."[173] Yeni kurulan dev-

---

[171] Barak A. Salmoni "Turkish Education And Democracy....", s.83.

[172] Alkan, *a.g.e.*, s.216.

[173] Andreas M. Kazamias, *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, IL: University of Chicago, Press, 1966, s.50.

letin toplum hayatını ve bireylerini şekillendirmek adına en önemli etkiyi eğitim inkılâpları[174] yapmıştır.

Yeni bir devletin kurulması onun koruyucu unsurlarını da beraberinde getirir/getirmelidir. Cumhuriyet Türkiyesi de koruyucu unsurlarını oluşturmuştur. Bu unsurlar devletin temel esaslarını teşkil eden niteliklerdir. Bu nitelikler cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik ve laiklik ilkeleridir. Bunların topluma kabul ettirilmesinin en kesin ve kestirme yolunun "eğitim" olduğu çok geçmeden anlaşılmıştır. Yeni devletin rejimi bile ilan edilmeden eğitim toplantıları yapılmıştır.[175] Siyasî, askerî, ekonomik ve diplomatik süreçlerin en şiddetli zamanlarında bile eğitime ara verilmemiştir. Bu sebepten Mustafa Kemal, "eğitim alanında ne olursa olsun, tam bir başarıya ulaşmak gerekir, bir milletin gerçek kurtuluşu ancak bu yolla olabilir"[176] diyerek toplumsal kurtuluşun yönünü belirlemiş ve "terbiyedir ki bir milleti ya hür, müstakil, şanlı, âlî bir heyeti içtimaiye halinde yaşatır, ya bir milleti esaret ve sefalete terk eder"[177] diyerek Cumhuriyet'in eğitime verdiği öneme işaret etmiştir. Bu süreçte sürekli olarak pozitivizst felsesenin "(b)ilim ve akıl" vurgusu tekrarlanmıştır.[178] "Dünyada her şey için, maddiyat için mâneviyat için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehâlettir"[179] ifadesi, eğitimle ilişkilendirilebilecek önemli bir direktiflerdendir. Cumhuriyet "ideolojisini geniş kitlelere yayabilmek için eğitimi ziyadesiyle önemsemiş ve kullanmıştır."[180] Hatta o derece ki, eğitimin bu şekilde ideolojik bir içerikle doldurulması,

---

[174] Salahattin Turan, "John Dewey's Report of 1924 and His Recommendation on the Turkish Educational System Revisited", *Journal of History Of Education Society*, (2000), V.29, No:6, s.546.

[175] "Maarif Kongresi", *Hâkimiyet-i Milliye*, 17 Temmuz 1921; Yahya Akyüz, "Atatürk ve 1921 Eğitim Kongresi", *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, İstanbul: 1983, s.89-103.

[176] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, Ankara: 1945, s.196.

[177] Vasfi Bingöl, *Atatürk'ün Mili Eğitimizle İlgili Düşünce ve Buyrukları*, TDK Yay., 1970, s.36.

[178] Erken Cumhuriyet dönemi aydınlarının "bilim ve akla" sürekli vurgu yapmalarında son dönem Osmanlı aydınlarının bilimden başka çıkar yol görmemelerini içeren tek taraflı 'bilimcilik' zihniyetinin önemli etkisi vardır. M. Şükrü Hanioğlu, "Seçkinler, Modernlik ve Dindarlık", *Zaman*, 22-23 01.2003.

[179] *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, Ankara: TTK Yay., 1945, s.196.

[180] Kafadar, *a.g.e.*, s.378.

"Türk düşünce hayatının önemli bir ölçüde akamete ve dumura uğramasına"[181] sebep olmuştur.

Eğitim düşüncesinin kökenlerini ve etkilenme alanlarını öğrenebilmek için eğitimden beklentilere, konuyla ilgili metinlere ve eğitim programlarına bakmak gereklidir. Cumhuriyet'in ilanının ardından ülkede köklü inkılâp hareketlerine girişilmiştir. Bu hareketleri engelleyecek her engelin ortadan kaldırıldığı ya da önceden alt yapısının hazırlandığı bu dönemde, hedef alınan ana düşünce millî, çağdaş ve laik bir toplum meydana getirmektir. Bütün bunlar ise ancak 'millî bir eğitim' sayesinde gerçekleşebilirdi. Mustafa Kemal bir nutkunda "eğitim, bilgiyi maddî hayatta başarılı olmayı sağlayan pratik ve kullanılabilen bir araç durumuna getirmelidir"[182] diyerek, eğitimden beklentilerini ortaya koymuştur. Eğitimde başarısızlık sebebini "millî olmamaya"[183] bağlayan Mustafa Kemal, millî bir eğitimi savunmuştur. Bu bakımdan ilk eğitim bakanlarından Hamdullah Suphi, daha Cumhuriyeti ilan etmeden verdiği bir nutkunda, "maarifimizin ruhu milliyet, istikameti garp, hedefi millî istikamettir"[184] diyerek, eğitimin millîliğine vurgu yapmıştır. Mustafa Kemal, eğitimin temel amacını, ülkenin millî varlığının ve geleceğinin korunması olarak belirtir. Ona göre yeni nesillere Türkiye'nin bağımsızlığına, benliğine, geleneklerine sahip çıkmak öğretilmelidir. 1919'da Sivas'ta, "fert yetişmedikçe ferde yol gösterecek liderler öncüler, toplumları istenilmeyen istikametlere çekebilir, bundan sonra amacımız 'ferdi' yetiştirmektir. Onu eğitmektir, kültür bakımından donatmaktır, bezemektir"[185] diyerek, 'birey' olma kapasitesine ve dokusuna sahip nesillerin ancak eğitimle yetişebileceği ifade edilmiştir. Çünkü sağlıklı toplumları ancak sağlıklı fertler yetiştirebilir.

Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte eğitimle ilgili doğrudan ya da dolaylı birçok inkılâp yapılmıştır. Tevhid-i tedrisat kanunu, medreselerin ve

---

[181] Yasin Aktay, "Türkiye Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka", *Divân*, İstanbul (2005/2), S.19, s.39-40.

[182] Ensar Arslan, *Atatürkçü Düşünce Sisteminde Türk Eğitimi*, Diyarbakır: Dicle Üniv. Yay., 1989, s. 38.

[183] Bingöl, *a.g.e.*, s.37.

[184] "Maarifimize Umûmi İstikamet Hamdullah Suphi Beyefendi Ne Diyorlar?", *Hâkimiyet-i Milliye*, 27 Eylül 1922 Atatürk'ün maarif konusundaki görüşleri de aynı istikamettedir. Bak: Mustafa Ergün, *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara: Ocak Yay., 1997, s.17.

[185] *Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri*, İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınevi, 1939, s.11.

geleneksel eğitim kurumlarının kapatılması, alfabe inkılâbı, Halk Mekteplerinin, Türk Tarih ve Dil kurumlarının kurulması, üniversite reformu bunlardan bazılarıdır. Aslında eğitim sisteminin çağdaşlaşma süreci, Osmanlı'ya matbaanın geliş yıllarına kadar uzanır. Özellikle III. Selim döneminde açılan askerî okullar eğitimde dönüşümün başlangıç dönemleridir.[186] Tanzimat döneminde modern ve laik okullar yaygınlaşmıştır. Cumhuriyet dönemi eğitim inkılâpları II. Mahmud'un eğitim alanında yaptıkları ile önemli bir başlangıç kazanmıştır. "Türk insanının Avrupa insanına benzer görünüşünün Atatürk'le biten tarihi, 1830'larda bu hükümdarın çabaları ile başlar."[187] Eğitimde modernleşme ve yaygınlaşma II. Abdülhamid döneminde daha da gelişmiş, II. Meşrutiyet döneminde de nitelik ve nicelik bakımdan hayli ilerlemeler sağlanmıştır. "İttihat ve Terakki mensupları ve Cumhuriyet'in kurucu kadroları büyük ölçüde II. Abdülhamid döneminde açılan okullardan yetiştiler."[188] Dolayısıyla yeni kurulan devlet modernleşmeye müsait bir eğitim ortamı devralmıştır. Modern bilim ve eğitim yöntemlerinin fikrî ve somut alt yapısı büyük ölçüde Cumhuriyet'e gelinceye kadar atılmıştır. Böylece 1923 sonrasında inkılâpların yapılmasına ve rahatlıkla oturmasına zemin sağlayacak ortam oluşmuştur.

Batılı eğitimin algılanması ve tanıtılması ve kabul edilmesi aslında hayli uzun ve sancılı bir süreçtir. Bu süreçte birçok sorunlar çıkmıştır. Geleneksel eğitim kurumlarının yanında kurulan modern okullar toplumda sürekli bir ikiliğin yaşanmasına sebep olmuştur. Batılı eğitim sisteminin kabulü için çeşitli faaliyetler yapılmıştır. Osmanlı kamuoyunda batılı okullar tanıtılmış ve bu okullarda işlenen derslere yer verilmiştir. II. Meşrutiyet'ten itibaren Alman, Fransız, İngiliz, İskandinav, Japon ve Cumhuriyet dönemi başlarında da Amerikan eğitim sistemleri

---

[186] Faik Reşit Unat, *Türkiye Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihi Bir Bakış*, Ankara: MEB Yay., 1964, s.1-89. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi, Nizâm-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*, C.5, Ankara:.TTK Yay., 1999.

[187] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: YKY., 2002, s.195; Georgeon, *a.g.e.*, 2006b. s.290-293.

[188] Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yay., 2005, s.295.

tanıtılmıştır.[189] II. meşrutiyet dönemde de Amerika, Almanya, Fransa ve İngiltere gibi ülkelerin eğitim sistemleri tanıtılmış, bu ülkelerin eğitim sistemlerini anlatan kitaplar tercüme edilmiştir.

Cumhuriyete kadar modern Avrupa fen ve sanatına kısmen de olsa aşina, Avrupa felsefe ve edebiyatını kullanabilecek düzeyde bilim adamı, sanatkâr, siyasetçi yetişmiştir. Örneğin, kadınların okutulması ve kamu hayatında yer alması, çocuk eğitimi ve önemi, Tanzimat yıllarında başlamıştır. Kadın konusuna 1870'lerden itibaren basında sürekli yer verilmiş,[190] ilk kadın gazete ve dergileri yayımlanmaya başlamıştır. Yine aynı dönemde kadın eğitiminin önemine vurgu yapılarak, kadın yöneticilere de yer verilmiştir. "Okullarda cezayı ve şiddeti yasaklayan, görüşler Tanzimat yıllarına kadar uzanır."[191] Fen ve mühendislik bilimleri Tanzimat'tan itibaren modern okullarda okutulmuştur. Cumhuriyet'in önemli kazanımlarından sayılan Köy enstitüsü düşüncesinin kökenleri II. Meşrutiyet yıllarında Edhem Nejad'la başlamıştır. Bununla birlikte dönemin önde gelen eğitimcilerinden Halil Fikret Kanad'ın "iş okulu düşüncesi Köy enstitülerinin kurulmasına büyük ölçüde kaynaklık etmiştir."[192] Özellikle Rus ve Rusya'dan gelen Türk kökenli aydınların 'halk eğitimi' düşüncesi, Cumhuriyet döneminde etkili olmuştur.[193] Bu bakımdan rahatlıkla 'cumhuriyet inkılâplarının fikrî temelleri, Meşrutiyet dönemi fikir akımlarında yatmaktadır' hükmüne varılabilir. Bunun için inkılâpların kökenlerine kısaca şöyle gidilebilir:

Tevhid-i tedrisat Kanunu 3 Mart 1924'te kabul edildi. Buna göre memlekette eğitim ile ilgili bütün kurumlar tek çatı altında toplanacak ve karma eğitim uygulanacaktır. Merkezîyetçi bir ulus-devlet devlet

---

[189] Bu konuda geniş bir kaynakça verilebilir: Bak: Mustafa Ergün, "Türk Eğitiminin Batılaşmasını Belirleyen Dinamikler" *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Ankara: Mart 1990, C.6, S.17, s.449.

[190] Şemseddin Sami, *Kadınlar*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1879, s .35.

[191] Münif, (Paşa), "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan", *Mecmua-yı Fünun*, 1. Sene, No:5, C. Evvel 1279, s.176-185.

[192] Osman Kafadar, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", *MTSD*, İstanbul: İletişim Yay., C.3, s.372.

[193] Rusya kökenli aydınlar içerisinde Alexsander Helphand (Parvus)'ın farklı bir yönü ve kimliği vardır. Parvus Rus kökenli bir komünisttir ve ekonomi konularında Osmanlı aydınlarına ve yöneticilerine tavsiyelerde bulunmuştur. Bu tavsiyelerinden birçoğuna riayet edilmiştir. Bak: Parvus Efendi, *Türkiye'nin Malî Tutsaklığı*, Haz: Muammer Sencer, İstanbul: May Yay., 1977.

kurabilmek için bu kanuna oldukça önem verilmiştir. Mustafa Kemal, 1923 yılı başında İzmir'de yaptığı bir konuşmasında "milletimizin eğitim mekânları bir olmalıdır. Bütün memleket evladı kadın ve erkek aynı surette oradan çıkmalıdır"[194] diyerek eğitim birliğini dile getirmiş ve eğitim öğretim birliği inkılâbı gerçekleştirilmiştir. Eğitimin laik olmasını da kapsayan bu inkılâbın kökenleri Osmanlı'da Tanzimat yıllarına kadar gider. Öyle ki, 1860'larda yeni modern okullar açılırken, gerek teşkilat, gerekse tedrisat dağınıklığı sebebiyle "Harbiye, Bahriye ve Tıbbiye'den hariç bütün okulların Maarif Nezaretine bağlanması gerekliliği"[195] üzerinde durulmuştur. Bütün eğitim kurumlarının birliği ilk olarak, büyük oranda Fransız eğitim teşkilatının etkilerini taşıyan 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi ile düzenlenmeye çalışılmıştır.[196] II. Meşrutiyet döneminde ise tam anlamıyla Tevhid-i tedrisat'tan bahsedilir olmuştur. Eğitimde istenilen başarının sağlanabilmesi için eğitim birliği şart görülmüştür. Çünkü hiçbir memlekette eğitim Osmanlı toplumundaki kadar dağınık ve çeşitli değildir. Dinî okullar, askeri okullar, mahalle mektepleri, azınlık ve yabancı okulları bu çeşitlilikten bazılarıdır. Bu okullardan pek çoğu farklı kurumlara bağlı ya da denetimden yoksun, devlet ve millet için zararlı eğitimler yapan yerler durumundadır. Bu sebeple Abdullah Cevdet; "tevhide gitmek istiyoruz, bunun yolu menfaatler birliğidir, hissiyat birliğidir, inanç birliğidir ve eğitim öğretim birliğidir. Bu "*eğitim öğretim birliğidir*" sözüne dikkat çekmeliyim. Hiçbir memleket yoktur ki, Türkiye'mizde olduğu kadar eğitim ve öğretim dağınık olsun"[197] diyerek eğitimde birlik fikrini dile getirmiş ve eğitimin tek çatı altında toplanmasını istemiştir. Bu haliyle o 'Tevhid-i tedrisat'ın ilk savunucularından biri olmuştur. Memlekette eğitim birliğini şiddetle arzu eden Cevdet, görüşlerini daha sağlam temellere dayandırmak için Avrupa ve Amerika eğitim sistemlerini örnek göstermiştir. Bu gelişme-

---

[194] *Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri*, İstanbul: Maarif Vekâleti Yayınevi, 1939, s.15.

[195] *Tarih-i Lütfi*, Dersaadet: 1328, C.9, s.140.

[196] "Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi Fransız Eğitim Bakanı J. Victor Duruy'un etkisi altında hazırlanmıştır." Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, 1839-1908, Brill Leiden: 2001. s.4; Ayrıca bak: Şerafettin Turan, "Öğretim Birliğine Doğru Eğitimimiz", *Öğretim Birliğinin 75. Yılı, Eğitim Bilimlerinin Dünü, Bugünü ve Yarını, Sempozyum Bildirileri ve Tartışmaları*, Ankara: A. Ü. Yay., 1999a, S.13.

[197] Abdullah Cevdet, " Kıvâm-ı Akvam," *İştihâd*, 23 Kanun-ı Sâni 1329, No: 90-1, s.2016.

lerin ardından 1917'de kurulan bir eğitim komisyonunda "vahdet-i terbiye, tevhid-i tedrisat" terimleri kullanılmıştır.[198] İnkılâplar içerisindeki eğitim öğretim birliğinin temel amacı, memleketteki bütün eğitim kurumlarını bir çatı altına toplamak ve karma eğitimi yaygınlaştırmak olduğu kadar, "Türk eğitim sisteminde dinî içeriğin temizlenmesini ve eğitimin sekülerleşmesini de sağlamak amacını taşımıştır."[199] Tevhid-i tedrisat sürecini uzunca anlatan Sungu, ilgili makalesinde[200] dinî içerikli eğitimin topluma ve bireye verdiği zarardan dolayı 'Tevhid-i tedrisata' büyük ölçüde ihtiyaç hissedildiğini vurgular. Bu amacın kökenlerini de son dönem Osmanlı aydınlarının düşüncelerinde bulmak mümkündür. Pozitivist ve materyalist düşüncelerin Osmanlıya ithalini sağlayan aydınlar, toplumsal değişimi sağlamak için ele aldıkları eğitim modelinin dinî içerikten temizlenmiş olması gerektiğini Tanzimat'tan beri savunmuşlardır.

Cumhuriyet'in önemli ilkelerinden biri de laikliktir. Bu ilkenin mahiyeti, din-devlet ve toplum alanındaki sınırlılıkları bu güne kadar tartışılmaktadır. Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılmasını[201] esas alan sistem olarak tarif edilmiştir. Özünde ise, devletin inançlara eşit mesafede durması ve onların korunması vardır. Kavram, "hayatı ruhanî kürede yaşamak isteyenlerle, dünyevî kürede yaşamak isteyenler arasındaki alan paylaşımının adı"[202] olarak da tarif edilmiştir. Buna göre devlet hiçbir inanca ayrıcalık tanımaz ve tebaasındaki bütün inanç ve inançsızlık sahiplerinin isteklerine tarafsızca zemin hazırlar. Bu anlayışın kökenlerini Karpat, Osmanlı devletinin hukuk sistemini dikkate alarak 15. yy sonlarına kadar götürür.[203] İlk önceleri devlet işlerinin dine uygunluğu-

---

[198] Yahya Akyüz, "Türk Eğitim Tarihi Açısından Öğretim Birliği (Tevhid-i tedrisat) Yasasının önemi", *78. Yılında Öğretim Birliği ve Yurt Dışında Eğitim Gören Türk Öğrenciler*, Ankara: A. Ü. Yay., 2002, s.39.

[199] G. N. Saqib, *Modernization of Muslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study*, Lahore, Pakistan: Islamic Book Service, 1983; I.L. Basgöz ve H.E. Wilson, *Educational Problems in Turkey* 1920-1940 Bloomington, IN: Indiana University Press, 1968.

[200] İhsan Sungu, "Tevhidi Tedrisat", *Belleten*, Ankara, 1938, II. S.7,8, s. 397-431.

[201] Berkes, *a.g.e.*, s.18.

[202] Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Cogito, Laiklik*, Yaz 1994, S.1, s.17.

[203] Kemal H. Karpat, "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2005, s.33.

nu tasdik makamı olarak şeyhülislâmlığın icadı, ardından devlet bürokrasisine eklemlenmesi ve din adamlarının devlet yönetimine etkilerini sınırlandırma şeklinde gelişen laiklik 'modern' haline Cumhuriyet döneminde kavuşmuştur.[204] Ancak burada laikliğin anavatanında oluştuğu ortamın ve sosyo-kültürel zeminin farklı olması, ona yeni bir formun giydirilmesini ve farklı yorumlar içinde gerçekleştirilmeye çalışılmasını zaruri kılmıştır. Bu bunalımın cumhuriyetten önce başlar. Cumhuriyet'in vazettiği laikliğin kökenlerini Tanzimat ve II. Meşrutiyet aydınlarında da açık olarak bulmak mümkündür. Ahmed Rıza'nın Auguste Comte etkisiyle ortaya koyduğu eğitim felsefesine göre çocuklara verilecek eğitimin temel vasfı "laik bir ahlâk eğitimi"[205] olmalıdır. Abdullah Cevdet de eğitimin mutlaka laik olması ve 'dinden arındırılmış' olmasını savunur. Ona göre dinî düşünce ile karışık bir eğitim yapılmasa daha iyi olacaktır.[206] Kılıçzâde Hakkı, Mizancı Murad ve Prens Sabahaddin'in eğitim düşüncelerinde de benzerlik vardır. II. Meşrutiyet aydınlarından birçoğuna göre eğitim dinsel içerikli olmamalıdır. Bu düşünce Auguste Comte ve Emile Durkheim pozitivizminin tesiriyle oluşmuş laik düşüncenin taklididir. Emile Durkheim'e göre laik eğitimin mahiyeti "okullarda çocuklarımıza tam olarak laik bir ahlâk eğitimi vermeye karar verdik. Bunun anlamı vahye bağlı dinlerin dayandığı ilkelerden hiçbir şey almayan ve kesin olarak aklın yargılayabileceği düşüncelere, duygulara ve uygulamalara dayanan tek kelime ile *laik eğitimdir*"[207] şeklindedir. Burada da görüldüğü gibi son dönem Osmanlı aydınlarının laik eğitim düşüncelerinin kökeninde Fransız pozitivizminin olduğu açıktır. Bu durum sadece eğitimin laikliği çerçevesinde de kalınamıştır. Toplumsal düzenin yeniden inşası ve sürdürülebilirliği konusunda da benzer süreç işlemiştir. Bunu sosyolojinin Türkiye'ye girişi ve sosyolojiye biçilen role

---

[204] Bernard Lewis, *The Emergency Of Modern Turkey*, London: Oxford University Press., 1961, s. 396.

[205] Ahmed Rıza, *Vatanın Haline ve Maarif-i Umûmiyenin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Layihadan Birincisi*, Londra: 1312, s.5.

[206] M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981, s.370; Cevdet bu düşündüklerinin Cumhuriyet döneminde gerçekleştiğini de belirtir, bak: Abdullah Cevdet, "Mustafa Kemal Paşa ve İlgâ-yı Esâret", *İçtihad*, 1 Eylül 1925, No:188, s.3706.

[207] Emile Durkheim, *L'Education Morale*, Paris: 1925, s.3'ten akt: Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Hece Yay., 2002, s.40.

bakarak da izlemek mümkündür. Bu dönemde pozitif bilgiye merak artmıştır. Dönemin sosyologları da sosyolojiye "'düzenleme' ve 'bütünleştirme' misyonu vermiş, (Order and progress)'düzen içinde ilerleme' perspektifiyle gerçekleştirilecek 'siyasal pozitivist'[208] felsefe benimsenmiştir."[209] Sosyoloji modern kavram ve yöntemleriyle II. Meşrutiyet yıllarında Osmanlıya girmiştir. Son dönem Osmanlı sosyologları olarak Ali Suavi, Münif Paşa, Ahmed Şuayb, Prens Sabahaddin, Ziya Gökalp, Mehmed İzzet, Necmeddin Sadak, İ. Hakkı Baltacıoğlu, Ali Kami gibi isimler sayılabilir. "Bu sosyologların farklı sosyolojik yaklaşımları olsa da modern toplum düzen ve bilgisini inşa etmedeki yaklaşımları önemli ölçüde ortaktır. Hepsi de bilgi konusunda Fransız aydınlanma geleneğinin etkisi altındadır. "Sosyolojiyi, fizik ve kimya gibi pozitif bilimler olarak tasarlamaktadırlar."[210] Sosyolojiye biçilen bu rol neticesinde Baltacıoğlu, "Sosyoloji, topluluk hayatını düzeltmeye yaramalıdır"[211] diyerek ona 'pozitif sosyolojinin' karşısında 'normatif sosyolojinin' görevini vermiştir. Sosyolojiye gerek II. Meşrutiyet yıllarında gerekse Cumhuriyet döneminde hayli önem verilmiş ve birçok Avrupa ülkesinden evvel liselerde bile okutulmuş, eğitim programlarına esaslı bir ders olarak girmiştir. Sosyolojiye bu denli önem verilmesinin kökeninde onun toplumsal değişmeyi sağlayıcı yeni bir bilim olarak görülmesi yatar. "Bu çerçevede sosyoloji, bilgi sistemi olarak batılı modern bilgiyi aktaran bir rol üstlenme arayışındadır."[212] Türkiye'de sosyologların metinlerinde kullandığı ortak dil de pozitivist kaynaklıdır. Sosyologların 'ilerleme', 'düzen', 'nesnellik', 'bilimsel bilgi', 'sekülerleşme' gibi kavramlar etrafında 'müşterek bir anlam' geliştirdikleri söylenebilir."[213] Örneğin 1908 meşrutiyet devrimini kutlayan tıbbiyeli öğrencilerin, "'ulusun kurtuluşu bilimledir' bayraklarını taşımaları bu arayışın çarpıcı

---

[208] Nilgün Çelebi, Sezgin Kızılçelik, "İstanbul'da Bir Alman Profesör: Gerhard Kessler", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, (Güz 2002), S. 2, s. 105-121.

[209] Ergun Yıldırım, "Türk Sosyolojisinde Pozitivizm: Bilginin Sosyolojik Tasarımı" (1908-1945), *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* (2004/ 1), s.119.

[210] Yıldırım, *a.g.e.*, s.117.

[211] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Batıya Doğru*, İstanbul: Maarif Vekâleti Yay., 1945, s.90.

[212] Baykan Sezer, "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, İst. Ed. Fak. Yay., (1988-1989), S.1, s.1-97.

[213] Yıldırım, *a.g.e.*, s.111.

bir göstergesidir."[214] Türkiye'de sosyologlar, "pozitivist bir bilgi dünyası inşa ederek toplum sorunlarını tartışmışlar ve bilimi pozitivizm ile eş anlamlı olarak algılamışlardır."[215] Nitekim "Comte, Spencer ve Emile Durkheim gibi pozitivist sosyologların toplum teorileri işlenerek; toplumun bunalımlarına bu kuramlardan çıkarılan bilgilerle çözümler üretilmeye çalışılmıştır."[216] Başta Ziya Gökalp olmak üzere N. Sadak, İ. Hakkı Baltacıoğlu, Mehmed İzzet, Ali Kami gibi sosyologlar Emile Durkheim ve Comte yaklaşımlarının etkin olduğu bir 'Fransız pozitivizmi'ni işlemişlerdir. Erken Cumhuriyet dönemi sosyal bilim aydınlarının hayata ve topluma bu merkezden bakmaları onların eğitim düşüncelerinin içeriğini de bu yönde belirlemiştir.

Mustafa Kemal'in ve Kemalist eğitim düşüncesinin kaynakları

Yeni kurulan devletin toplum yapısına 'ideal birey tipi'ni sağlayacak olan sistemin eğitim olarak belirlenmesi devlet kurucularının eğitime biçtikleri rollerden çıkarsanabilir. Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Rıza Nur, Hamdullah Suphi, Mustafa Necati, Avni Başman, M. Emin Erişirgil, Hilmi Ziya Ülken, Mustafa Şekip Tunç, İ. H. Baltacıoğlu ve H. Raşit Öymen yeni kurulan devletin özellikle eğitim felsefesi politikalarında önemli olan eğitimcileridir. Bu aydınların düşünsel birikimleri büyük ölçüde II. Meşrutiyet döneminde oluşmuştur. Burada inkılâpların en önde gelen lider ismi Mustafa Kemal olduğu için öncelikle onun fikirleri, yazdıkları, eğitim müfretadı için verdiği mesajlar önem arz etmektedir.[217] Bu hususların kökenlerine inebilmek için öncelikle Mustafa Kemal'in hocaları, okuduğu kitaplar, eğitim, arkadaş, asker ve siyaset çevresini incelemek gereklidir.

Mustafa Kemal'in eğitim hayatı, hocaları ve onlardan etkilenme biçimleri üzerinde derinlemesine araştırma ve kaynaklar sınırlıdır. Bu

[214] M. Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Aydını ve Bilim", *Toplum ve Bilim*, 1984, S. 27, s. 183-193.

[215] Erol Güngör, *Dünden Bu Günden, Tarih, Kültür ve Milliyetçilik*, Ötüken Yay., 1997, s.37.

[216] Yıldırım, *a.g.e.*, s.113.

[217] Bu güne kadar Mustafa Kemal'in hayatı ve fikirlerini muhtevi yerli ve uluslararası düzeyde etki alanı geniş çalışmalar oldukça az yapılmıştır, hatta yoktur denilebilir. Bu konuda Andrew Mango, Lord Kinross ve Vamık Volkan'ın Atatürk biyografileri önemlidir. Her üçü de İngilizce yazılmıştır. Vamık Volkan Türk kökenli olmasına karşın o da diğerleri gibi çalışmasını dışarıda yapmıştır.

konuda öncü araştırmacılardan Akyüz, ilgili makalelerinde[218] Mustafa Kemal'in yetiştiği sosyal, siyasî ve fikrî ortam, askerlik mesleğinin etkileri ile onun eğitimci kişiliğinden örnekler vermiştir. Burada değinilmesi gereken hususlardan biri Mustafa Kemal'in özellikle askerî okul yıllarında kimleri ve nasıl okuduğudur. Askerî okul yıllarında ve sonrasında *Mizan, İçtihad, Osmanlı, Şurâ-yı Ümmet* ve *Meşveret* dergilerini muntazaman takip etmesi[219] onun düşünce kaynaklarının kimler olduğu hakkında bilgiler vermektedir. Adı geçen dergiler II. Meşrutiyet döneminin aykırı düşünce, felsefe ve projelerle dolu yayınlarıdır.

Özellikle Balkanlardaki askerî okullarda Namık Kemal ve Tevfik Fikret'in eserlerinin gizlice de olsa okunduğu hatta ezberlendiği bilinmektedir. Rıza Tevfik ve Ali Kemal, öğrencilik yıllarında Namık Kemal, Ziya Paşa, Abdülhak Hamid ve Recaizâde Ekrem'in bir beytinin bile bütün Mülkiye öğrencisini heyecana getirmeye yettiğini belirtir.[220] Yahya Kemal anılarında ilk okuduğu kişilerin başında Namık Kemal geldiğini ve üzerinde *Vatan Yahut Silistre* eserinin büyük etkisi olduğunu belirtir.[221] Yine dönemin bir başka tanığı da Kuleli Askeri Tıbbiyesi öğrencilerini en çok etkileyen eserlerin başında Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Şefkati'nin eserlerinin geldiğini söyler.[222] Kazım Nami, askerî idadide okurken, Namık Kemal'in eserlerini büyük bir heyecanla okuduğunu, okulda arkadaşları arasında *Celaleddin Hazremşah*'ın yazma nüshalarının gizliden gizliye dolaştığını ve kendisinin de bunları kopya ettiğini, Namık Kemal'i her okuyuşunda kendisini hürriyet şahikalarında kanat çırpan bir kartal gibi sandığını yazar.[223] Ahmed Rasim de, II. Abdülhamid iktidarının ilk yıllarında Darüşşafaka'da okumuş, Namık

---

[218] Yahya Akyüz, ""Atatürk'ün Eğitim Düşüncesinin Kökenleri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C.8, Mart 1992, S 23, s.233-239; Aynı Yazar, "Atatürk'ü Yetiştiren Öğretmenlerden Birkaçı", *Atatürk Devrimleri ve Eğitim Sempozyumu*, Ankara: Ankara Üniv. Yay., 1981, s.109-120; Aynı Yazar, "Atatürk'e Namık Kemal'in Etkisi ve Abdülhamit Döneminde Yasak Kitaplara İlişkin İki Belge", *Belleten*, Ekim 1981, C.45, S.180, s.501-511.

[219] Cemil Sönmez, *Atatürk ve Okuma Sevgisi*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1994, s.65.

[220] Ali Çankaya Mücellidoğlu, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, C. 2, İstanbul, 1969, s.162, 63.

[221] Yahya Kemal, *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*, İstanbul: Kubbealtı Yay., 1976, s.61.

[222] Ahmet Cevat Emre, *İki Neslin Tarihi, Mustafa Kemal Neler Yaptı*, İstanbul: 1960, s.30-31.

[223] Kazım Nami Duru, *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul: Sucuoğlu Mat., 1957, s.6.

Kemal'in Vatan şiirini burada ezberlemiştir.[224] İstanbul öğrencileri ve aydınları arasında durum böyle iken, taşrada da durum pek farklı değildir. Örneğin Namık Kemal'in eserleri henüz resmî olarak yasaklanmamışken, Üsküp'te 'yarı yasaklı' sayılmaktadır.[225] Buradaki örneklerden de anlaşılacağı üzere bu iki yerli protest ve heyecanlı ruhtan Mustafa Kemal'in de etkilendiğini ve çok şeyler kazandığını[226] söylemek mümkündür.

Mustafa Kemal'in düşünce dünyası üzerine yapılan araştırmalarda, II. Meşrutiyet aydınlarının büyük etkilerinin olduğunu sürekli vurgulanırken, onun özgün ve önemli eleştirel yönlerinin de olduğunu dile getirilir. Etkileme ve etkileşim sürecinde en çok, Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, Peyami Safa, Celal Nuri ve Hüseyin Cahid'in[227] onun üzerinde tesirlerinin olduğu sürekli olarak vurgulanmaktadır.

Mustafa Kemal'in yetiştiği dönemin hâkim siyasî ve fikrî akımları Osmanlıcılık, Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılıktır. Dolayısıyla Kemalist inkılâpların fikrî temelleri, meşrutiyet dönemi fikir akımlarında yatmaktadır. Zürcher, Kemalist düşüncenin kökenlerini incelerken öncelikle Jön Türk hareketinin önderlerine bakmıştır. Bunlar içinde özellikle Türkçü aydınlar başı çekmektedir. Ona göre "devletin modernleşme atakları Tanzimat döneminde başlamıştır".[228] Kemalist inkılâpçılığın temelleri de son dönem Osmanlı aydınlarının reform, ihtilal ve yenileşme düşüncelerinden ortaya çıkmıştır. Zürcher, Kemalist ideolojinin fikrî kökenleri üzerinde etkili isimler arasında öncelikle Ahmed Rıza, Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu ve İsmail Gaspıralı'yı

---

[224] Ahmed Rasim, *Matbuat Hatıralarından, Muharrir, Şair, Edib*, İstanbul, 1342/1924, s.17.

[225] Faiz Demiroğlu, *Abdülhamid'e Verilen jurnaller, Elli Yıl Gizli Kalmış Vesikalar*, İstanbul:1955, s.86'dan; Alkan, *a.g.e.*, s.169, dpt:292.

[226] M. Vehbi Tanfer, "Tevfik Fikret ve Atatürk Üzerindeki Etkileri", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*. Ankara:1995, S.32, s.717. Atatürk'ün düşünce dünyası üzerine kimlerin, nasıl ve ne derece etkili olduğu konusuna Özata da durmuştur. Ancak bu bir değiniden ibaret olup sınırlı, düzensiz ve güvensizdir. Metin Özata, *Mustafa Kemal Atatürk Bilim ve Üniversite*, İstanbul: Umay Yay., 2005.

[227] Selami Kılıç, "II. Meşrutiyet Devri Aydınlarının Atatürk Üzerindeki Etkileri", *Toplumsal Tarih*, İstanbul:2000, S.83, s.16-20; Ayrıca bak: Ercüment Kuran, "II. Meşrutiyet Devri Düşünürlerinin Atatürk Üzerine Tesirleri", *Millî Kültür*, Ankara:1982, S.2.

[228] Erik-Jan Zürcher, "Ottoman Sources of Kemalist Thought", *Late Ottoman Society, The Intelectual Legacy*, Edited by Elisabeth Özdalga, London And New York: RoutledgeCurzon, 2005, s.16.

saymıştır. Bunların Kemalist ideolojiyi etkilemeleri farklı açılardan ve farklı özelliklerle olmuştur.

Jön Türkler içinde laik ve pozitivist düşüncenin en etkin üyesi Ahmed Rıza'dır. Rıza pozitivist düşüncenin Türkiye'ye girişinde aktif ve etkilidir. "'Türkiye' adını ilk kullananlardan biridir"[229] ve eğitimle de yakından ilgilidir. Modern, laik eğitim düşüncesinin fikrî öncülerindendir. Ancak A. Rıza'nın düşüncesini biçimlendiren önemli Avrupalı fikrî önderler vardır.

Bu dönemde Abdullah Cevdet de radikal seküler düşüncelere sahiptir. Eğitimde Tevhid-i tedrisatın ilk savunucularındandır. Çağdaş kadın hak ve hürriyetlerinin kanunlara girmesini talep etmiş ve kadın toplumsallığını, kadın hak ve hürriyetlerini savunmuştur. Latin harflerinin alınmasını ve bunun zaruri olduğunu açıkça ilan eden ve bunda ısrarlı olan odur. Farklı modernleşme fikirleriyle Mustafa Kemal'i etkilemiştir. Ahmed Rıza'da olduğu gibi Abdullah Cevdet'in de beslendiği önemli Avrupalı fikir kaynakları vardır.

Kemalizm'in fikir kaynakları arasında önde gelen iki aydın, Ziya Gökalp[230] ve Yusuf Akçura'dır. Uriel Heyd, Gökalp'in, Atatürk üzerinde daha çok milliyetçilik konularında etkilerinin olduğunu savunur.[231] Zaten *Nutuk*'ta bu iki aydının bariz etkisi görülür.[232] Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* ve *Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak* eserleri de Kemalizm'in önemli fikir kaynakları arasında sayılmıştır. Gökalp önemli ölçüde Türkçü, modernleşme bağlamında ise seküler düşünceye taraftar bir aydındır. Burada Azerî kökenli Hüseyinzâde Ali(Turan) Bey önemli bir isimdir. Hüseyinzâde Ali, Rusya'da Darwinci düşünceyi savunan pek çok kimsenin bulunduğu Petersburg Üniversitesi'nden mezun olur ve İstanbul'a geldiğinde Askerî Tıbbiye'de dersler verir. Son dönem Os-

---

[229] Zürcher, *a.g.e.*, s.19.

[230] Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism; the Life and Teachings of Ziya Gokalp*, London: Luzac & Co. and the Harvill Press, 1950, s.140-155; Ayrıca, Zürcher, *a.g.e.*

[231] Uriel Heyd, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Ankara: Kültür Bak. Yay. Çev.: Kadir Günay, 2003; Bu görüşü destekleyen önemli bir çalışma daha vardır: Robert F. Spencer, "Culture Process and Intelectual Current: Durkheim and Atatürk", *American Anthropologist*, 60, No: 4, August 1958,

[232] Faruk Deniz, "İmparatorluktan Ulus Devlete Geçişte Akçura Gökalp ve Mustafa Kemal'in Yeni Siyaset Anlayışları", *Dîvân, İlmi Araştırmalar*, S.21, s.54.

manlı aydınları üzerine hayli etkili olduğu farklı kaynaklarda belirtilmektedir.[233] Abdullah Cevdet ondan âdeta bir 'Resul-i hak idi' diyerek bahseder. Bu haliyle o, Gökalp'in önemli fikir kaynaklarından biridir. Gökalp'in yukarıda adı geçen kitaplarındaki fikirler, daha önce Bakü'de *Hayat* ve *Füyûzat*[234] dergilerinde Ali Bey tarafından dile getirilmiştir. Bu bağlamda Kemalist milliyetçiliğin önemli fikir kaynağı Hüseyinzâde Ali Bey'dir. Ziya Gökalp ile birlikte "Ahmed Ağaoğlu da seküler düşüncenin ve eleştirel dinî bakışın önde gelen isimlerindendir."[235] Gökalp solidarist bir aydındır. Bu vadideki düşüncelerini 'tesanütçülük' (dayanışma) temeline dayandırır. Halkçılık İttihatçıların 1913 programında yer almıştır. Milliyetçilik ve kültür konularında olduğu gibi, halkçılık düşüncesinin oluşumunda Akçura ve Ağaoğlu'nun katkıları vardır. Halkçılık düşüncesinde Rusya'daki benzer ideolojilerin[236] ve Usul-i cedid[237] hareketinin etkileri yanında, Fransız eğitim ve kültürünün de katkıları söz konusudur. Mustafa Kemal'in düşünce dünyası üzerinde Gökalp'ın etkisi büyüktür ama sanıldığı kadar fazla değildir. O 'ulus', 'millet', 'dil', 'kültür', 'eğitim birliği' ve bu kavramlar etrafında yapılacak devrimler konusunda Gökalp'ten farklı düşünür.[238] Birey oluşturma konusunda ise Ağaoğlu'nun[239] etkili olduğu sanılmaktadır. Milliyetçilik konusunda

---

[233] Abdullah Cevdet, "İhyâ-yı Lâ-Yemût, Hâkim-i Edib Ali Bey Hüzeyinzâde", İçtihad, No:4, Eylül 1907, s.294-6.

[234] Akçuraoğlu Yusuf, *Türk Yılı*, İstanbul 1928, s.412; Ali H. Bayat, *Hüseyinzâde Ali Bey*, Ankara: Atatürk Araştırma Kurumu Yay., 1998 s.11, 32.

[235] A. Holly Shissler, *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, Çev: T. Ulaş Belge, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2005; Zürcher, *a.g.e.*, s. 17.

[236] Zafer Toprak, "Halkçılık İdeolojisinin Oluşumu", *Atatürk Döneminin Ekonomik ve Toplumsal Tarihiyle İlgili Sorunlar Sempozyumu*, İstanbul: 1977, 13-31; Özgür Gökmen, "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisinde Muhafazakâr Yönelimler", *MTSD*, C.5, İst.: İletişim Yay., 2003, s.147; "Halkçılığın Osmanlı Devleti'nde Rusya'nın Noradnik ideolojisinin karşılığı olduğu ve Rusya'dan gelen okumuşlar tarafından getirildiği görüşü her bakımdan yanlıştır." Kemal H. Karpat, "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı*, *Entelektüeller I*, S.35, s.81.

[237] Usul-i Cedid, İsmail Gaspıralı'nın başını çektiği Tatar modemleşme hareketidir. Bundan birçok jön Türk aydını etkilenmiştir. Konu hakkında Fahri Temizyürek'in doktora tezine bakılabilir. *Selim Sabit Efendi ve Usul-i Cedid Hareketi İçerisindeki Yeri*, Ankara 1999.

[238] François Georgeon, *Osmanlı Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çev: Ali Berktay, İstanbul: YKY, 2006a, s. 95 vd.

[239] Ahmed Ağaoğlu hayatı boyunda liberal bir politika izlemiştir. "Birey" onun düşüncelerinin anahtar sözcüğüdür. *Fert ve Devlet*, *Serbest İnsanlar Ülkesinde* adlı eserlerinde hep birey oluşturma fikri üzerinde durmuştur. Georgeon, *a.g.e.*, İstanbul 2006a, s.120.

Akçura'nın Mustafa Kemal'e ve Cumhuriyet ideolojisine etkisi diğerlerinden daha derindir. (Burada Akçura, Gökalp ve Yahya Kemal'in tarih hocaları Albert Sorel hatırlanmalıdır.) Ancak, "Kemalist milliyetçilik, Gökalp'in 'kültürel' yönünden, Akçura'nın da 'etnik milliyetçilik tanımından farklıdır."[240] Mustafa Kemal'in din konusundaki düşünceleri kısmen Ağaoğlu'na benzer. Ağaoğlu da bu konuda Usul-i cedid hareketinin etkisindedir. Bu etkilenmenin Rusya yönü önemlidir. Zira bu aydınların düşünce mecraları büyük ölçüde Rusya'da şekillenmiştir. Bununla birlikte Batı eğitim ve düşüncesine de aşinadırlar. Rusya kökenli aydınlar[241] Doğu ve Batı eğitimini almışlar ve buradan özgün terkiplere gitmişlerdir. Dolayısıyla Mustafa Kemal'e bu aydınların etkisi ile Abdullah Cevdet, Ali Rıza, Kılıçzâde Hakkı gibilerinin etkileri aynı içerikte değildir. Kemalist düşüncenin farklı alanlardaki modernleşme paradigması bir anlamda Jön Türk düşüncesinin devamı niteliğindedir.

Mustafa Kemal üzerine '*Madde ve Kuvvet*' ve vülgermateryalist etkiler

II. Meşrutiyet aydınları üzerine Alman vülgermateryalizmi ve onun kült eserinin etkilerini Hanioğlu'nun meseleyi derinlemesine incelediği ve tahlil ettiği makalesinden öğrenmek mümkündür.[242] Bu etkilenmede Mustafa Kemal'in yerini ve etkilenme düzemini tespit önemlidir. *Madde ve Kuvvet*'in 1890'lardan sonra Osmanlı aydınları arasında okunmaya başlandığı ve dönemin özellikle genç dimağlarını alt üst ettiği bilinmektedir. İlginç olan husus, hem Mustafa Kemal'in bu eserin bazı kısımlarını okumuş olması, hem de onun üzerinde büyük etkileri olduğu bilinenlerin hemen hepsinin düşünce gelişimlerinde adı geçen kitabın önemli bir yer işgal etmesidir. Mustafa Kemal,

> "*Madde ve Kuvvet*'in *Dimağ ve Ruh*, *Tefekkür ve Vicdan* bölümleriyle Charles Letourneau'nun *Science et matérialisme* adlı popüler materyalist kitabının '*Düşünce ve Ruh*' bölümünden yapılan *Fenn-i Ruh* (1911) adlı bir derlemeyi okumuş ve Büchner'in

---

[240] Georgeon, *a.g.e.*, İstanbul 2006a, s. 95 vd. ; Zürcher, *a.g.e.*, s. 21.

[241] Rusya kökenli aydınların en önemli etkilerinden biri de milliyetçilik fikirlerinin yayılması konusuna yaptıkları katkılardır. Bu konuda bak: Paul Dumont, "La Revue *Türk Yurdu* et Les Musulmans de l'Empire Russe", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique*, XV (3-4),1974: 315-332. Türkçesi: *Türk Yurdu* Dergisi ve Rusya Müslümanları 1911-1914, *TY*, İstanbul: C.1, s.XVII-XXVIII.

[242] M. Şükrü Hanioğlu, "Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm", *Zaman*, 22-23.11.2008.

> fosfor ile düşünce üretimi arasındaki bağlantıyı ele alan tahlili ilgisini çekmişti. Bu vülgermateryalizmin düşüncenin maddî temellerini ispatlama alanındaki en önemli tezlerinden birisiydi ve ilk olarak Moleschott tarafından ortaya atılmış, daha sonra ise Büchner tarafından popülerleştirilmişti. Pek tabii Mustafa Kemal'in konunun bu tür detaylarına indiğini söyleyebilmek mümkün değildir. Kendisinin pek çok Osmanlı/Türk entelektüeli gibi Büchner ile Holbach'ı [ilginçtir ki *Système de la Nature*'ü değil, din fikrini tartışan *Le Bon Sens* (*Akl-ı Selim*)'i] beraber ilgiyle okuması ilginçtir ve materyalizm alanında sadece eğitimli sınıf değil entelektüeller tarafından da ortaya konulan eklektik yaklaşımı gösterir.
>
> Mustafa Kemal sadece Büchner'i değil, başta Haeckel'inkiler olmak üzere vülgermateryalizm, natüralizm ve pozitivizmin tüm tezlerine karşı Ş. Filibeli Ahmed Hilmi tarafından yazılan bir reddiyeyi "*Allah'ı İnkâr Mümkün müdür? Yahud Huzur-i Fende Mesâlik-i Küfr*"ü de 1916 yılında okumuş ve 'bu incelemede bilim ve fenne dayananlar[ın] kabul edilebileceği yorumunu yapmıştı. Bu da kendisinin Osmanlı eğitimli sınıfının pek çok üyesi gibi meselenin din-bilim ve ruhçuluk-maddecilik çatışması boyutlarına ilgi göstermiş olduğuna işaret eder."[243]

Görüldüğü gibi, Mustafa Kemal'in düşünce dünyasının şekillenmesinde önemli isimlerden biri İslâmcı paradigmanın öncülerinden Filibeli Ahmed Hilmi'dir.[244] Filibeli, pozitivist ve materyalist fikirlerin havada uçuştuğu II. Meşrutiyet döneminde, bu furyaya karşı gelen 'reddiyeci'lerin başında gelir ve bu felsefî akımlara karşı spiritüalizmin savunuculuğunu üstlenir.[245] Mustafa Kemal onun *Tarih-i İslâm* eserini de dikkatle okumuş, *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür?* adlı eseri için; az geride değinildiği gibi 'pek olumlu sayılmayan'[246] yorumlar yapmıştır.

Mustafa Kemal'de dil sadeleşmesi görüşünde Tevfik Fikret ve Mehmed Emin Yurdakul'un etkisi vardır. Güneş dil teorisi[247] konusunda, Gara de Waux, Leon Cahun, Hilaire de Barentona, Viyanalı Hermann F. Kvergic Mustafa Kemal ve Cumhuriyet'in dilbilimcileri üzerinde etkili olmuşlardır.[248] Sosyal değişme, eğitim birliği, dil ve dilde

---

[243] Hanioğlu, *a.g.e.*, *Zaman*, 22.11.2008.

[244] Şerafettin Turan, *Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünceler, Kitaplar*, Ankara: TTK Yay., 1999b, s. 21-24.

[245] Neşet Toku, *Türkiye'de Anti-materyalist Felsefe*, İstanbul: Beyan Yay., 1996, s.75-105.

[246] *Atatürk'ün Hatıra Defteri*, Haz: Şükrü Tezer, Ankara: TTK Yay., 1999, s.83.

[247] Cumhuriyet'in önemli dil hareketlerinden biri olan *Güneş Dil Teorisi* ilk olarak Mustafa Celaleddin Paşa'nın 1869'da kaleme aldığı *Les Turcs Anciens et Modernes* kitabında yer almıştır. O zaman ilgi çekmeyen böylesi bir teori 1930'lardan sonra büyük ilgi çekmiştir. Bak: İlker Aytürk, "Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi", *Doğu Batı, Milliyetçilik I*, Ankara: (2006), S.38, s.102.

[248] Turan, *a.g.e.*, 1999b, s.52.

sadeleşme ve medeniyetin ilerlemesi konularında Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif, Rıza Tevfik, Celal Nuri ve Mehmed Şemseddin'in etkili olduğu görülmektedir.[249]

Mustafa Kemal'in eğitim düşünceleri ve eğitimden beklentileri, Avrupa eğitim tarihi sürecinde üretilenlere paraleldir ve bu düşünceler ve beklentiler "evrensel değerler ile de örtüştüğü"[250] belirtilmiştir. Mustafa Kemal'in kültür, medeniyet, özgürlük, cumhuriyet ve ırk konularındaki düşüncelerinin kökenlerinde J.J. Rousseau vardır.[251] Özgürlük düşüncesinde J. Locke ve Rousseau'nun "doğal haklar" kuramından hayli etkiler taşır.[252] Yine onun 'ulus' tanımında da büyük ölçüde Ernest Renan'a benzerlik vardır.[253] "M. Kemal eğitim konusunda da Rousseau'nun[254] John Dewey'in ve Emile Durkheim'in fikirlerinin tesiri altındadır. Emile Durkheim'i hem Ziya Gökalp kanalıyla hem de orijinalinden okumuştur.[255] Mustafa Kemal eğitimde yaparak ve yaşayarak öğrenmeyi sürekli vurgulamış ve yapılandırmacı eğitime dikkat çekmiştir. Bu düşüncelerinde de John Dewey'in etkisi vardır. Dewey'in gerek Mustafa Kemal

---

[249] Örneğin Abdullah Cevdet'in medeniyet, toplum ve değişim arasındaki ilişki için söylediği şu sözler ile ardından gelen M. Âkif'in ve M. Kemal'in aynı konuda söyledikleri büyük benzerlik gösterir: "Mevcut medeniyet bir sel gibidir ki, mecrasını Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her engeli şiddetle alt üst eder. Müslüman ahali bu medeniyet seline karşı gelmemelidir. Millî hayatlarını ancak bu cereyana tabi olmakla devam ettirebilirler". A. Cevdet, "Fas Hükümet-i İslâmiye'sinin İnkırâzı", *İçtihad*, Nisan 1905, No: 5, s.70; "Bütün insâniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi ilerleme deryasına atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya da o sel ile beraber gideceğiz." Mehmed Âkif, "Mev'ıza" *SR*, 24 K. Sâni 1328, C.9, S.230, s.375; "Medeniyetin coşkun seli karşısında direnmek boşunadır ve o gafil ve itaatsizlere karşı çok amansızdır. Dağları delen, göklere uçan, gözle görülmeyen zerrelerden yıldızlara kadar her şeyi gören, aydınlatan, inceleyen medeniyetin kudret ve yüceliği karşısında çağdışı kalmış zihniyetlerle, ilkel boş inançlarla, yürümeye çalışan milletle; yok olmaya veya hiç olmazsa esir olmaya ve aşağılanmaya mahkûmdurlar." *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C. II, s.450, 1952.

[250] Himmet Umunç, "The Universal Values of Atatürk's Educational Policy", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Ankara: (Kasım 1991), C.8, S.22, s.33-37.

[251] Samih Nafiz Tansu, *İki Devrin Perde Arkası, Anlatan Hüsamettin Ertürk*, Ararat Yay., İstanbul , 1969, s. 560-563; Ercüment Kuran, "Fransız İnkılabı'nın Türk Düşünürlerine Etkisi (1789-1922)", *Erdem, Aydın Sayılı Özel Sayısı -II. C.9*, Eylül 1996, s.737.

[252] Bu etkiler ortaokullar için yazdığı *Medenî Bilgiler* kitabının ilgili bölümlerine yansımıştır. Bak: Afet İnan, *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları*, Ankara : TTK Yay., 1969, s.51 vd.

[253] Turan, *a.g.e.*, 1999b, s.15,19.

[254] İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, *Atatürk*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1973, s.12.

[255] M. Kemal'in toplum düşüncesi Durkheim'in kuramlarına benzerlik göstermektedir. Bu bakımdan onu beğenmiş ve Durkheim'in bazı kitaplarını (*İçtima-i Taksim-i Amel, Ahlâk Terbiyesi*) tercüme ettirmiştir.

gerekse Türk Eğitim sistemi üzerine büyük etkileri olmuştur.[256] 1924'te Türkiye'ye gelerek detaylı bir eğitim raporu hazırlayan Dewey'in hemen hemen bütün tavsiyelerine uyulmaya çalışılmıştır.[257]

Mustafa Kemal'in tarih anlayışı üzerinde Fransız tarihçilerinin ve tarih felsefecilerinin önemli oranda etkileri vardır. Tarih alanında ve özellikle İslâmiyet ve hilâfet konusundaki görüşlerinin belirginleşmesinde Leone Caetani etkilidir. Abdullah Cevdet, İtalyan L. Caetani'nin *Annali dell'İslâm* adlı Katolik Hıristiyan gözüyle yazdığı eserini çevirtmek için teklif vermiş[258] ve kitap 1924-26 arasında Hüseyin Cahid tarafından çevrilmiştir. *Les Turcs Anciens et Modern* (*Eski ve Çağdaş Türkler*) müellifi Mustafa Celaleddin Paşa, Leon Cahun, Deguigne de Mustafa Kemal'in en çok etkilendiği tarihçilerdir. Özellikle Türk tarihinin bir bütünlük içinde ele alınabileceğine yönelik düşünceleri Deuigne'den mülhemdir.[259] Çağdaş toplumsal ve siyasal yaşam düşüncelerinde Fransız Raymond Poincare ve Paul Gaultier'in etkileri söz konusudur. Uygarlık ve ırk konularında da E. Pittard ve J. Gobineau'dan etkilenmiştir.[260]

Mustafa Kemal, *Zâbit ve Kumandan ile Hasbıhal* adlı risalesinde iyi bir ordunun nasıl olması gerektiği konusunda Goltz Paşa'nın görüşlerine yer vererek[261], "*Millet-i Müselleha* müellifi'nden 'büyük âlim, filozof"[262] olarak söz eder. *Vatandaş İçin Medeni Bilgiler* kitabının bir parçası olan ve 1931'de 'Afet' imzasıyla yayımlanan *Askerlik Vazifesi* adlı broşürde de Goltz Paşa'dan büyük ölçüde alıntılar yapılmıştır.[263]

---

[256] Dewey ve Türk Eğitimine etkileri konusunda uzun bir kaynakça verilebilir. Konu hakkında temel tartışmalar ve yayınlar için bak: Turan, *a.g.e.*, 1999b, s.543-555; Sabri Büyükdüvenci, "John Dewey's impact on Turkish education", in *The New Scholarship on Dewey*, ed: by J. Garrison, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer, 1995. Dewey tarafından hazırlanan *Türk Maarifi Hakkındaki Raporun* devlet eliyle aralıklarla (1924, 1939, 1961) basılması onun ne kadar önemsendiğini gösterebilecek önemli bir örnektir.

[257] J. Dewey, Tevhid-i Tedrsat'a kesinlikle karşı çıkmıştır. Bak: Turan, *a.g.e.*, 2000, s.551.

[258] Abdullah Cevdet, "Tercüme Tercüme,", *İçtihad*, 1 Ağustos 1923, No:156, s.3211; Berkes, *a.g.e.*,: 2002, s.441.

[259] Turan *a.g.e.*, 1999b, s. 29.

[260] Turan, *a.g.e.*, 1999b, s.37, 43, 47.

[261] M. Kemal, *Zâbit ve Kumandan ile Hasbihal*, Ankara: İşbankası Yay, 1962, s.6.

[262] Hasan Ünder, "Millet-i Müsellaha ve Medeni Bilgiler", *Tarih ve Toplum*, C. 32, 1999, S. 192, s. 50.

[263] Mustafa Kemal'in *Millet-i Müsellaha*'dan yaptığı alıntılar konusunda önemli bir tartışma için bak: Hasan Ünder, "Goltz, Milleti Müsellaha ve Kemalizmdeki Spartan Ögeler", *Tarih ve Toplum*, Cilt: 35, Sayı: 206, Şubat 2001, s. 45-53; Ayşe Hür, "Cumhuriyet'in 'Ordu-Millet' Projesi", *Taraf*, 19.10.2008.

Dünya tarihi, dünya federasyonu ve *'Cihanşümul bir ittihad-ı hükümet'* yani tek dünya devleti fikri ile M. Kemal'i derinden etkileyen ise Herbert George Wells'tir. Wells, "Cumhuriyet'in temellerini atan Türk resmî tarih görüşünü ortaya koyan, 1930'larda defalarca basılan ve Atatürk'ün imzasıyla yayımlanan *Türk Tarihinin Ana Hatları* kitabını temelden etkilemiştir. Wells'in ayrıca *vulgar materialismi* de Türk tarih ders kitaplarında yer alan evrim görüşüne temel yapılmıştır."[264] Burada Wells'in kim olduğu ve etkileri hayli önemlidir:

"Mustafa Kemal, Wells'in *The Outline of History* eserinin (1920) Fransızca tercümesini (1925) okuduğunda kitaptan fazlasıyla etkilenerek derhal Türkçeye çevrilmesi talimatını vermişti. Eser 1927–1928 yıllarında beş cilt halinde ve *Cihan Tarihinin Umumî Hatları* başlığı altında Maarif Vekâleti tarafından yayınlanmıştı. Mustafa Kemal'in bu Türkçe baskıyı (kitaba verilen ehemmiyet nedeniyle İngilizce orijinal baskının iki nüshası da Mustafa Kemal'in hususî kütüphanesi için getirtilmişti) daha büyük bir dikkatle okuduğu ve ondan fazlasıyla etkilendiği eserin pek çok sahifesinin altını çizmesi ve kenarlarına, bâzıları oldukça uzun, notlar yazmasından anlaşılıyor. Mustafa Kemal'in *Nutuk*'ta atıfta bulunduğu ve zikredilen eseri nedeniyle "müverrih" olarak tavsif ettiği, nâdir yabancı yazarlardan birisi olan Wells, deyim yerindeyse, on dokuzuncu asır vülgermateryalizmini, düşünülebilecek en popüler haliyle, yirminci yüzyıla taşıyan şahıstı. Nitekim ilginç kurgubilim romanları da yayınlayan bir bilim tarihçisi olan ve materyalizmin 1780–1955 döneminde Alman edebiyatına nasıl yansıdığını inceleyen Peter Smith, Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'indeki temel tezin yeni asra Wells tarafından taşındığını belirtmektedir."[265]

Hanioğlu'nun bütün kaynak ve etkilenme biçimlerini gösterdiği gibi Wells, vülgermateryalizmin en temel kaynağı ve ideologu olan ve aynı zamanda hocası da olan Thomas Henry Huxley'den derin biçimde etkilenmiştir. "Pek çok bilim tarihçisinin belirttiği gibi Wells'in tarih çalışmaları da dâhil olmak üzere tüm eserlerini arka fonda Huxley olmadan değerlendirmek oldukça zordur."[266] Buradan da anlaşılacağı üzere, en başta Mustafa Kemal olmak üzere, erken cumhuriyet dönemi aydınlarının düşünce kaynaklarına gitmek için uzun ince bir yol takip etmek zaruri görülmektedir. Bu bize, mevcut hayat ve dünya algılarımızın değişim seyrini ve kaynaklarını verecektir.

---

[264] Tevfik Erdoğdu, "Gökalp'in Kızıl Elması". *Star Gazete, Açık Görüş*, 15 Aralık 2008.

[265] Hanioğlu, *a.g.e.*, *Zaman*, 23.11.2008.

[266] Hanioğlu, *a.g.e.*, *Zaman*, 23.11.2008.

Tablo 1 : Son Dönem Osmanlı aydınlarından bazılarının Avrupalı öncüleri

Bazı Son Dönem Osmanlı Aydınları	1. Derecede Etkilenilenler	2. Derecede Etkilenilenler
Abdullah Cevdet	L.Büchner, Marie Guyau, G. Le Bonn, Wilhelm Bölcshe	Cabanis, Karl Wogt, Ernest Haeckel, Moleschott, Peacok, Ribot, Guviyu
Ahmed Ağaoğlu	Parvus, Ernest Renan	James Dermesteter, E. Boumty
Ahmed Cevdet Paşa	Michelet, Taine, Hammer	Buckle, Macaulay, Montesquieu
Ahmed Nebil	L.Büchner	E. Haeckel
Ahmed Rıza	A. Comte, Pierre Laffitte	M. Hector Denis, d'Holbach
Ahmed Şuayb	A. Comte, E. Litré, E. Renan, Herbert Spencer	Gabriel Monod, Ernest Lavisse, G. Flaubert, Karsten Niebuhr, Ranke, Mommsen, H. Taine
Ali Kemal	Danton, Robespierre	Condorcet, Saint Just
Baha Tevfik	L. Büchner, Hackel	Lamarck, Dubois, Eduard Von Hartman
Beşir Fuad	A. Comte, Litré, Voltaire, V. Hugo, E. Zola, Czolbe	Henry Lewes, Claude Bernard, Diderot, De la Mettrie, d'Alembert'Lambert, H. Spencer,
Celal Nuri	Montesquieu, Rousseau	E. Durkheim, L. Büchner
Edhem Nejded	Darwin, Lamarck	
H. Fikret Kanat	George Kerschensteiner	J.J. Rousseau
H. Raşit Öymen	George Kerschensteiner	
Hüseyin Cahit Yalçın	H. Taine, J. S. Mill, E. Zola	E. Renan, A. Dumas, Paul Bourget
İ. Alaaddin Gövsa	A.Binot- Saint Simon	
İhsan Sungu	J.J. Rousseau, J. Dewey,	Thorndike, Kilpart
İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu	Rousseau, E. Durkheim, G. Le Bonn, Paulhan, F. Froebel	H. Bergson, Montesquieu, E. Key, Her Seinig, Odive Decroly, Dugard, J.B. Tensy
M. Emin Erişirgil	I. Kant, J. Dewey, Nietzsche	
M. Satı Bey	Spencer, Létourneau, Albert Goudret	Deniker, Verneau, Quatrefages, Topinard, Mortillet, Luis Figner, Edmond Perrier
Mehmed Şemseddin	E. Durkheim	H. Spencer
Mustafa Rahmi	Pierre Bovet, Eduard Claparéde, Adolphe Ferriere	E. Durkheim, J.J. Rousseau, Pestalozzi
Nüzhet Sabit	E. Durkheim	
Prens Sabahaddin	Le Play, E. Demolines	Henry de Tourville
Rıza Tevfik	H. Spencer	J. S. Mill
Sadri Maksudi	Bossuet, Hegel, Kant, Buckle	Tarde, Durkheim, Gobineau, Lamarck, Spencer
Salih Zeki	A. Comte	Henri Poincaré, J. S. Mill
Subhi Edhem	L. Büchner	Lamarck, Darwin, E. Haeckel, A. Comte
Yusuf Akçura	Albert Sorel, Parvus, Leon Cahun, Arminius Vambery	De Guignes, Lumley Davids, Jules Halévy, Théophile Brentano, A. Leroy, E. Boumty
Ziya Gökalp[267]	A. Comte, E. Durkheim	A. Fouillé, Gustave Le Bonn, Gabriel Tarde, Bergson, Boutroux, Renouvier

267 R. Şentürk, Gökalp'in Avrupalı fikir kaynakları ve en çok atıf yaptığı kişiler listesinde şu isimleri sayar: Bergson, Berkeley, Descartes, Durkheim, Eflatun, Fouillée, Gazzali, Guyau, Haffding, W. James, Kant, L. Bruhl, Marcel Mauss, Mâverdi, J. S. Mill, M. Ârabi, Müler, Nietzsche, Nordau, Renan, H. Spencer, A. Comte ve Taine. Şentürk, *a.g.e.*, s.138.

Tablo I'de, metinde genişçe verilen bilgiler ve Osmanlı aydınlarının Avrupalılardan etkilenme serüvenleri kısaca özetlenmiştir. Burada, Cumhuriyet dönemi eğitim inkılâplarının düşünsel altyapısını hazırlayan son dönem Osmanlı aydınlarının fikir kaynakları dereceli olarak gösterilmiştir. Tabloda ikinci sütunda verilen (*1.Derecede Etkilendiği*) Avrupalı aydınların birçok eseri tercüme edilmiştir. Üçüncü sütunda (*2.Derecede Etkilendiği*) verilenlerden ise ya eserleri okunarak ya da daha çok yazı ve kitaplarından alıntılar yapılarak yararlanılmıştır.

Ekonomik alanda devletçi zihniyetin ve yerli sanayi fikrinin gelişmeye başladığı ve ilk başarılı uygulamalarının yapıldığı dönem Sultan II. Abdülhamid zamanıdır. Bu alanda II. Meşrutiyet döneminde önemli görüşler ortaya atılmış ve aydınlar devletin yerli sanayine[268] önem vermesini istemişlerdir. Yerli malı kullanımı tavsiye edilmiş,[269] millî bir bankanın kurulması,[270] bu sayede millî sermaye birikiminin yaratılması ve köylü sınıfın devlet eliyle desteklenmesi önerileri ortaya atılmış ve bu bazı uygulamalara başlanmıştır. Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişmesi de büyük ölçüde bu dönemde oluşmuştur.[271] Elbette bu gelişmelerin arkasında öncelikle İttihat ve Terakki idaresi vardır. II. Meşrutiyet'te Türk siyasî hayatında da birçok ilkler yaşanmıştır. Çok partili demokratik yapıya 1908'den sonra geçilmiştir.[272] Aslında 1923'ten sonra hız kazanan ve resmîleşen Türk devrimleri 1908'de başlamıştır.[273] Görüldüğü üzere, Cumhuriyet inkılâplarının ve toplumsal değişiminin hazırlık safhası II. Meşrutiyet'tedir. Bütün bunların üzerine "Mustafa Kemal herkesin ütopik olarak gördüğü, II. Meşrutiyet aydınlarının düşüncelerine

---

[268] "Konya'da Bir Şirket", *TY*, 29 Mart 1333, C.6, S.131, s.54; "Şirketler", *TY*, 15 Mart 1333, C.6, S.130, s.41; " Şimal Türklerinde İktisâdi Teşebbüsler", *TY*, 21 Şubat 1328,C.2, S. 34, s.177; "Milli Banka", *TY*, 24 Teşrin-i Sâni 1332, C.5, S.123, s.274; "Hanımlarımızın İktisâdi Teşebbüsleri", *TY*, 8 Ağustos 1329, C.2, S.46, s.415.

[269] A. Cevdet, "İstihlâk-i Milli Kadınlar Cemiyeti", *İçtihad*, 30 Mayıs 1328, No: 68, s.1477

[270] [A. Yusuf], Türklük Şuûnu, "Milli Banka", *TY*, 24 Teşrin-i Sâni 1332, C.5, S.123, s.274.

[271] David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, London: Frank Cass, 1977.

[272] Aykut Kansu, *The Revolution of 1908 in Turkey*, Leiden: 1997, s.xv.

[273] B. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Ankara: TTK Yay., 2000, s. 473; Kansu, *a.g.e.;* Zürcher, *a.g.e.*, Tauris: 1993; Feroz Ahmad, *The Making Of Modern Turkey*, Routledge: 1993.

kendi şahsî yorumlarını da ekleyerek siyasî bir program haline getiren ve uygulayan bir devlet kurucusu"[274] olmuştur.

Sonuç ve değerlendirme

Bu bölümde son dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet aydınlarının Avrupalı fikrî kaynakları hakkında bazı yeni bulgu ve tespitlere yer verildi. Buna göre, Türk toplumunun sancılı bir modernleşme süreci ile Cumhuriyet İnkılâpların fikrî kökenleri ve uygulama denemeleri 1923'ten yüz yıl kadar öncesine gidebilmektedir. Bu süreçte Avrupa kaynaklı 'sosyal bilime' toplumsal buhranı çözme yolunda kilit bir rol biçilmiştir. Ancak sosyal bilimin bu rolünü yerine getirebilmesi için, yeni bir zihniyet içeriğiyle sentez denemeleri yapılmıştır. Bunun gerçekleşmesi için Cumhuriyet inkılâplarına kadar beklenilmek zorunda kalınmıştır. Bu içerik daha çok Batı dünyasının 18. yüzyılın ortalarında ürettiği pozitivist ve materyalist değerleridir. Her ne kadar 17. yüzyılda Osmanlı toplumunda sekülarist eğilimlerin olup olmadığı tam olarak bilinmese de 18. yüzyıl Osmanlı bürokrasisinin, siyasî hayatının ve yeni eğitiminin 'sekülarist' yönü görülebilmektedir.

Cumhuriyet dönemi eğitim politikaları ve yeni çağdaş toplum son dönem Osmanlı aydınlarının fikirleri istikametinde şekillendirilmiştir. "İmparatorluk genç Cumhuriyet'e parlamento, siyasal parti kadroları, basın gibi siyasal kurumları miras olarak bıraktı. Cumhuriyet'in tabipleri, fen adamları, hukukçu, tarihçi ve filologları son devrin Osmanlı aydın kadrolarından çıktı."[275] Bu aydınların yetişmeleri, eğitilmeleri ve toplumsal kabul görmelerinin gerisinde farklı kişiler ve farklı tesirler bulunmaktadır. Aydınların fikir kanalları ve entelektüel coğrafyaları büyük bir çeşitlilik ve girift bir özellik gösterir. Aynı zamanda dönemin aydınları 19. yüzyılda etkili olmuş bütün entelektüel merkezler ve kişiler ile seviyesi belirsiz, zaman zaman da anlamsız sayılabilecek ilişkiler ve etkileşimler içine girmişlerdir. Bu durum Cumhuriyet dönemi fikir hayatının kökenlerini anlama konusunda büyük zorluklar ortaya çıkarmaktadır. Kimin nereden, nasıl ve ne miktarda etkilendiği konusu henüz tam olarak cevabını bulmuş bir soru değildir. Osmanlı aydınlarının iletişim

---

[274] Hanioğlu, "Kurumsal Kültler, Şahıs Kültleri ve Türk Toplumu (1)", *Zaman*, 02. 12. 2006.

[275] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İletişim Yay., 14. Baskı, 2003, s.32.

kurduğu entelektüel merkezler Batı'da daha çoktur. Ancak Doğu da ihmal edilmemiş en azından edilmemeye çalışılmıştır.

Bazı aydınlar Doğu ile Batı arasında bir terkip/sentez kurma gayreti içine girmişlerdir. Bu noktada Osmanlı aydınları üzerinde etkili olan Batılı aydınlar dolayısıyla, Cumhuriyet dönemi fikir hayatının ve eğitim politikasının belirlenmesinde Batılı bilim adamları, düşünür, sosyolog ve hukukçuların baskın etkilerinden ve şekillendirmelerinden söz edilebilir. Tanzimat yıllarından itibaren büyük oranda Avrupalı aydınların etkisiyle başlayan Osmanlı aydınındaki rasyonalist düşünme ve düşünce Kemalizm'in oluşmasına imkân sağlamıştır. Kemalist düşüncenin ve Cumhuriyet dönemi eğitim inkılâplarının kökenlerini son dönem Osmanlı aydınlarındaki düşüncel buhranda ya da değişimde yakalamak mümkündür. "Atatürkçülüğün ana ilkeleri, 19. yüzyıl sonunda, padişahın yasaklarına rağmen İstanbul, İzmir, Beyrut gibi imparatorluk merkezlerinde yayılan Batı fikir akımlarının etkisiyle ortaya çıkmıştır."[276] Bu bağlamda modern Türkiye 17. yüzyıl sonunda toplumsal sorunların çözümünde ihtiyar edilen mekanizmanın dönüşmeye başlamasının nihayeti, ya da sonun başlangıcıdır.

Cumhuriyet inkılâplarını ve eğitim sistemini belirleyenlerin en önemli ismi devletin kurucusu Mustafa Kemal'dir. Onun düşünce önderlerinin kim oldukları farklı çalışmalarda dile getirildiyse de, bir geridekilerin kim ya da kimler olduğu üzerinde fazla durulmamıştır. Burada Mustafa Kemal'in ve Cumhuriyet dönemi eğitim inkılâplarının fikrî önderlerinin öncüleri de belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre Cumhuriyet'in eğitim felsefesinin en başta gelen teorisyenleri, Beşir Fuad, Hüseyinzâde Ali Bey, Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Abdullah Cevdet, Kılıçzâde Hakkı, Avni Başman, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Mehmed Emin Erişirgil'dir. Bu aydınların ortak özelliği, pozitivist ve materyalist felsefelere ve bu alanların öncülerine önem vermeleri onların derin tesirleri altında bulunmalarıdır. 1930'lu yıllardan sonra buna pragmatizm de eklenmiştir. Avrupa'da çok farklı ve bariz görünümleri olan bu düşüncelerin son dönem Osmanlı aydınlarında farklılaştırılamaması onların fikrî karmaşasının ve taklit içinde olmaları-

---

[276] Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yay., 1990, s.160.

nın açık bir göstergesidir. Bu vadide özgün hiçbir eser üretil(e)memiştir. Çünkü Son dönem Osmanlı aydının irtibat kurmaya çalıştığı Avrupa aydını ve içselleştirmeye çalıştığı sosyal bilim her bakımdan kendisine yabancıdır. Bu vadide özgün olmak için sosyo-kültürel ortam ona imkân tanımamaktadır. Bu durum Türk eğitim sisteminde felsefî bir sorun olarak sürekli kendini göstermiştir.

"Lewis'in 'Jön Türkler XIX. yüzyıldaki seleflerine nazaran politik teori ile daha az ilgilenmiş gibi görünüyorlar' şeklindeki gözlemi birçok açıdan manidardır. Bu tespit, Jön Türklerin uyguladıkları politikaların meşruiyetini sağlamak için teorilere fazla müracaat etmediklerini göstermektedir. Bu durum teoriye fazla önem vermeyen bir pratik doğurmuştur ki, bu gelenek daha sonra Cumhuriyet döneminde de güçlenerek devam etmiştir".[277]

Cumhuriyet eğitim ve toplum felsefesinin teorisyenleri arasında Rusya kökenli Türk aydınların farklı bir özelliği ve etkisi söz konusudur. Bu aydınların hayat tecrübeleri Rusya, Fransa ve Osmanlı arasında şekillenmiştir. Dolayısıyla yeni kurulan Cumhuriyet'e katkılarında hem özgünlük hem de renklilikle birlikte kendi içinde bir paradoks vardır. Bunlar içinde en belirgin vasıf, Fransız kültür ve felsefesinin onlar vasıtasıyla da ithal edilmeye çalışılmasıdır. Çünkü hem Rusya kökenli, hem Osmanlı topraklarından yetişmiş aydınlar Fransız eğitim ve kültürünün etkisinde kalmışlardır. Bu etkilenme özellikle sosyolojik eserlerde ve sosyolojiye biçilen rolde kendini gösterir. Bu sebeple Cumhuriyetin ilk eğitim kongresinde Ankara'ya sosyoloji fakültesinin kurulması önerilmiştir. Comte, Durkheim, Boumty ve diğer Fransız sosyolog ve felsefeciler en başta gelen öncüler olmuştur. Sosyolojinin erken cumhuriyet ve sonrasında bu derece önemsenmesi çok önemli bir durumdur. Recep Şentürk'ün, Nuray Mert'ten yaptığı alıntıyla birlikte yaptığı yorum konuya güzel bir açıklama getirmektedir:

Cumhuriyet dönemi ile birlikte "ulemadan boşalan yeri doldurmak üzere ve onların temsil ettikleri modern ve pozitivist bilimlere toplumda statü kazandırılmaya çalışıldı ve hükümet her ne kadar onların görüşüne daima saygı göstermese de onlar modern bilim ve uygarlığın 'ışığına' doğru giden zorunlu yürüyüşte topluma rehberler olarak takdim edildiler. Nuray Mert sosyolojinin bu amaca hizmet için nasıl

---

277 Şentürk, a.g.e., s.137.

entelektüel bir araç olarak kullanıldığını açıklar.[278] Sosyolojinin ve sosyologların rolü fıkıh ve ulemadan teslim alınan entelektüel sahayı doldurmak için Batı sosyal biliminin yeni elitin çıkarlarına uyan ve politikalarını rahatlatan versiyonlarını tanıtmaktı. Önlerinde bir engel kalmamıştı çünkü ulema sınıfı ve fıkıh söylemi resmî olarak yasaklandığından hiçbir muhalifleri de yoktu.[279]

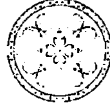
Aydınlar Avrupalı önder bulma konusunda âdeta birbirleriyle yarışa girerek onları tercüme ve anlama gayreti içine girmişler ve bu gayretlerini de aceleci bir tavırla topluma servise girişmişlerdir. Bu da sonu gelmez fikrî karmaşaların başlangıcını oluşturmuştur. Burada en önemli görülen bir nokta şöyledir: tamamıyla dönemin şartlarından dolayı, Türk aydınları bu başarısızlığın/karmaşanın sebeplerini çok geç olmadan idrak etmişler ve bu sebeple en doğru ve yararlıyı bulmak noktasında sık sık taraf değiştirmiş, düşünsel mecralarında değişime hatta zaman zaman tam karşısında olmaya kadar varmışlardır.

Son dönem Osmanlı aydınlarının çağdaşlarını anlama ve aktarma gayretleri, içtenlikleri, samimiyetleri ve heyecanları bu günle kıyaslandığında daha büyük, hızlı ve daha özgün bir karakterdedir. Türkiye'nin son iki yüz yılındaki batılılaşma ve modernleşme serüveni kavramsal ve içerik bakımından içinde bulunduğumuz zamanda da 19. yüzyılın başındaki macerasından çok farklı sayılamaz. 2000'li yılların Türk düşünce ve toplumsal hayatı bünyesinde, o dönemin sancılarından ve meselelerinden büyük tesirler barındırmaktadır.

---

[278] Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, İstanbul: Bağlam Yay., 1994.
[279] Şentürk, a.g.e.157.

J.J. ROUSSEAU'NUN OSMANLI AYDINLARINA ETKİLERİ



Jean Jacques Rousseau(1712-1778) dünya tarihinin en önemli toplumsal, siyasî ve askerî hadiselerinden biri olan Fransız İhtilali'nin (1789) önde gelen fikir kaynaklarından ve hazırlayıcılarından biridir. Büyük toplumsal ve siyasî hadiselerin meydana gelmesinde iki önemli özellik vardır: Bunlardan birincisi, meydana gelecek büyük olayın fitilini çeken bir kıvılcımın olması, ikincisi ve asıl önemli olanı ise, bu olayın meydana gelebilmesi için uzun zamandır birikmiş, olgunlaşmış bir sosyal, siyasî, kültürel ve ekonomik zeminin bulunması. Herhangi bir hadisenin zuhuru için olgun bir ortam oluşmuş ise bunun infiali için küçücük bir kıvılcım yeterlidir. (I. Dünya savaşının başlama sebebi olarak Sırp Prensinin öldürülmesi olayında olduğu gibi). Fransız İhtilali'nin kıvılcımı da 14 Temmuz 1789'da Bastille Hapishanesinin basılıp mahkûmların serbest bırakılması olmuştur. Ama dünya tarihini etkileyen Fransız İhtilali'nin çok gerilere giden geniş bir toplumsal ve fikrî altyapısı vardır. İşte bu alt yapının teşekkülünde en fazla payı olanlardan biri Rousseau'dur. İhtilâlden önce Fransız kamuoyunda Montesquieu ve Voltaire özgürlük düşüncesini yaygınlaştırırken, Rousseau da, özgürlük içinde eşitliği savunan İhtilâl kadrosunun temel ilham kaynağı olan *Toplum Sözleşmesini* telif etmiştir. Aynı zamanda Rousseau, Aydınlanma düşüncesinin de öncüleri arasında yer alır. Onun burada insan hakları ve demokrasi konusunda ortaya attığı görüşler ve ilkeler, *"Fransız Vatandaş ve İnsan Hakları Bildirgesi"*nde yer almıştır. Fransız Kurucu Meclisinin ilan ettiği "halkın egemenliği" ilkesini fikren vücuda getiren o olmuştur.

Bu başlık altında Fransız İhtilali'nin felsefî, sosyolojik ve pedagojik alt yapısının hazırlanmasında büyük etkisi olan J.J. Rousseau ve eğitim bilimlerinin en büyük inkılâplarından biri olarak kabul edilen *Emile* adlı eseri ve önemi üzerinde durulacaktır. Aynı zamanda Rousseau'nun ve *Emile*'in Osmanlı aydınları üzerine etkileri de tartışılacaktır.

Fransız İhtilali'nin toplumsal ve felsefî zemini hayli derinlik arz eden bir konudur. Felsefî olarak aydınlanma çağının üzerine gelmiştir. Aydınlanma Ortaçağ Avrupa'sında skolâstik düşünceye bir tepki olarak doğmuş ama bir anlamda da kadim Yunan ve Latin kültürünün yeniden ve yeni bir yorumla ihyası anlamını taşır. Kant'a göre aydınlanma, "insanın kendi hatası ile düştüğü reşit olmama durumundan kurtulmasıdır. Reşit olmayış, kendi aklını başkasının yardımı olmadan kullanamamaktır."[1] Bu çıkarsamadan hareketle esasında Sokrates'e ait olan '*gnoti seauton*', 'kendi kendini bil' ve '*sapare aude*' 'kendi aklını kullan' prensibini ortaya koymuştur. İhtilâlin fikrî ve felsefî zeminlerinden biri kiliseye karşı hümanist anlayışın doğmasıdır. "Hümanizmin evrenin merkezine koyduğu ve bu yüzyılda Descartes'in kurucu özne olarak belirlediği insan aklını kullanarak tarihin geri kalanını bütünüyle değiştirebilecek, yeni ve daha 'insânî' bir dünya kurabilecekti. Aydınlanmış akıl, böyle bir dünyanın kurabileceği zemini; Aydınlanma felsefesinin siyasî bir sonucu olarak görülen Fransız İhtilali de bu projenin pratiğe aktarılmasına ilişkin heyecan verici bir deneyimi ifade etmektedir."[2]

Aydınlanmayı ön plana çıkaran düşüncelerin pek çoğunun kökeni Antik Yunan'a kadar gider. İhtilâl'i ortaya çıkaran fikirlerin çoğunluğu da Voltaire ve Rousseau zamanında üretilmiştir. Mesela, Rousseau tarafından "genel irade" lehine mahkûm edilen loncalar ve manastırlar, İhtilâl ile birlikte korporasyonlara çevrilmiştir. Aristokrasinin ortadan kaldırılması ya da onunla mücadele de onun tavsiyesidir. Ancak modernitenin inşâsı sırf Antik Yunan'a dönüş değil, bizzat aydınlanmanın ameliyesi sayesindedir. "Bu nedenle muhafazakâr düşünce geleneği içinde değerlendirilebilecek her temel metin ve muhafazakâr teorinin inşâsında belirleyici olabilmiş her düşünür, Fransız İhtilali'nin teröründen önce, onun ürettiğine inandıkları Aydınlanma felsefesi ile bir hesaplaşmaya girişmişlerdir."[3] Yine aynı dönemde akılcılığa karşı tepkilerin en önemlisi de

---

[1] Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Pulhan Mat., 1949, s.266; Immanuel Kant, *"Aydınlanma Nedir", Felsefe Yazıları (1784)*, Çev: Nejat Bozkurt, İstanbul: Yazko, 1983; Kemal Aytaç, *Avrupa Eğitim Tarihi*, Ankara, 1980, s.163.

[2] Bekir Berat Özipek, *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara: Kadim Yay., 2005, s.5; Ayrıca Bak: Cemil Meriç, *Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Yay., 1980, s.55-72.

[3] Özipek, *a.g.e.*, s.16.

Rousseau tarafından yapılmaktadır.[4] İhtilâlin arifesinde Rousseau'nun çok tepki görmesi, kitaplarının toplatılıp yakılması ve sürgün edilmesi bu yüzdendir. Onun düşünceleri üzerinde teşekkül eden devrim,

> "Hıristiyanlığı tasfiye ederek, yerine sırf aklın ve bilimin belirlediği yeni bir "insanlık dini" tesis etmek istemektedir. Muhafazakâr duyarlılığın bütün bir toplumsal dönüşüm projesi içinde en çok şikâyetçi olduğu konulardan biri budur. Rousseau sorunların başlıca kaynağının yanlış veya bozuk toplumsal örgütlenme olduğunu düşünmüş, ancak insanın toplumsal çevresini siyasal yöntemler kullanarak değiştirmenin, onun doğasını kusursuz yapmaya yetmeyeceğini, bunun insanüstü 'Yasa Koyucu'nun yapabileceği bir şey olduğunu belirtmiş olmasına karşın, ardından gelen radikal düşünürler, siyasal araçlarla insanın yenilenmesini amaçlayabilmişlerdir. Fransız İhtilali bu felaket getirici düşüncenin siyasete aktarılması"[5]

olarak düşünülmüştür. İhtilâl'den sonra Fransa'da bugünün siyaset dünyasına temel dokusunu verecek olan kamplaşmalar meydana gelmiştir. İhtilâlciler ve onlara muhalif olan muhafazakârlar. Sağ, sol ve muhafazakâr siyasetin nirengileri İhtilâl'den sonra belirlenmiştir. Özellikle *milliyetçilik, ulus, devlet, hukuk, insan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü* ve *bireysel karar verme değerleri* Fransa'dan başlayarak bütün dünyaya hızla yayılmıştır. İhtilâl'e muhalefetin teorisyenliğini ve temel unsurlarını oluşturan Edmund Burke'un Fransa dışında boy göstermesi bile İhtilâlin etki ve genişliği hakkında hayli ipucu verir niteliktedir. 19. yüzyılda liberalizme tepki olarak gelişen sosyalist ve Marksist akımlar sol siyasetin ana rengini belirlemişlerdir. "Fransız İhtilali'ne karşı bir tepki hareketi olarak gelişen muhafazakârlık ise sağ siyasetin odak noktasını oluşturmuştur."[6] Muhafazakâr siyasetin teşekkülüyle İhtilal ve ihtilâlciler farklı yönlerden eleştirilmişlerdir. Fransız İhtilalinde somutlaşan 'devrimci siyaset pratiği' eleştirilen birinci konu olmuştur. İhtilâl, öncüleri tarafından aklın ve mükemmelliğin ifadesi olarak kabul edilmiştir. "Muhafazakârlar Fransız İhtilali'nin hem bir devrim olarak oluş tarzına hem de sonuçlarına karşı çıkmuşlardır."[7] Muhafazakâr siyasete göre İhtilâl, Rousseau'nun ütopik toplum ve devletini kurmada son de-

---

[4] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.420.

[5] Özipek, *a.g.e.*, s. 89, 110.

[6] Ömer Çaha, *Dört Akım Dört Siyaset, Liberalizm, İslâm, Sağ Siyaset, Sol Siyaset*, Ankara: Kadim Yay. 2004, s.97.

[7] Çaha, *a.g.e.*, s.102.

rece başarısızdır. Dolayısıyla muhafazakârlar Fransız İhtilali ile meydana gelen siyaset tarzına karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte ihtilâlin toplumun organik yapısında meydana getirdiği tahribata da tepki göstermişlerdir.

Rousseau'nun İhtilâl'e siyasî ve sosyolojik yönden en büyük katkısı "*Social Contract*" eserini yayımlamasıdır. Eser İhtilâl'den 27 yıl önce 1762'de yayımlanmıştır. Türkçe'ye önce *Mukavele-i İçtimaîye*, sonra *Toplum Sözleşmesi* olarak çevrilmiştir. Rousseau, bu eserinde "tüm kurumsal görüntüsüne karşın bireyin mutluluk özlemlerini toplumsal yaşamın gerekleriyle bağdaştırma isteğinin bir ürünü olarak, aslında kendi toplumsal uyuşmazlığının çözümünü aramıştır. Onun toplum arayışı kimsenin hakkının yenmediği, zorbalığın olmadığı, karşılıklı anlayışa dayalı bir toplum düzenidir."[8]

Toplum Sözleşmesi dört kitaptan oluşur:

1. Kitap: Sözleşmenin niteliği, hiçbir zorbalık meşru değildir. Çünkü güç, hiçbir hak yaratmaz. Gerçek yetki için bir ilk sözleşme bir de anlaşma vardır. 2. *Kitap*: Egemenlik ve yasa üzerine düşünceler. 3. *Kitap*: Hükümet ve çeşitli hükümet etme biçimleri üzerine düşünceler. 4. *Kitap*: Özel kurumlar, genel istekler kimi zaman yanlış değerlendirilir; fakat yok edilemez ve çoğunluğun oylarıyla belirlenir.

İnsan hak ve hürriyetlerini zirveye taşıyan *Toplum Sözleşmesi*'nin özü şöyledir: İnsan birlikteliğinden oluşan toplum hayatından önce tabiat halinde yaşam hüküm sürüyordu. Bu tabiat kurallarının işlediği bir ortamdı. Bu durum insanlar arasındaki ilişkilerde sonsuz bir hürriyet ortamını bir anlamda zorunlu kılıyordu. İnsan davranışlarını sınırlayabilecek her hangi bir yaptırımın olmaması onlara diledikleri gibi yaşama hürriyeti, serbestiyeti tanıyordu. Yalnızca güçlü olanın hayat hakkına sahip olduğu bu ortam, insanlık için kabullenilmesi zor bir durum ortaya koyuyordu. Anarşi, terör, savaş, başıbozukluk, huzursuzluk hep bu tabiat halinin sunduğu yaşam biçiminden kaynaklanıyordu. Bu durum insanları rahatsız ediyor, insanlıklarına zarar veriyordu. Bunun üzerine

---

[8] J.J. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, Ankara: Öteki Yay., 1999, s.16.

insanlar, daha insanî bir ortam kurabilmek adına sınırsız hürriyet arzularından kendi istekleri ile vazgeçerek hürriyetlerini sınırladılar.

Rousseau'nun siyaset, toplum ve insan hak ve hürriyetlerine getirdiği görüşlerinden en çok, M.J. A. Condorcet, Kant, W. Humbolt, K. Marx, S. Freud, W. Reich, H. Marcuse ve J. Habermas etkilenmişlerdir. Osmanlıda Tanzimat ve Yeni Osmanlı aydınlarının hemen hemen hepsinde farklı açılardan Rousseau etkisi bir şekilde görülebilir. Özellikle, *hâkimiyet-i milliye, meşveret, şûra, hürriyet, uhuvvet, adalet, hukukun üstünlüğü* gibi kavramların Osmanlıya gelişinde ve gelişmesinde onun eserlerinin ve İhtilâl'in etkisi söz konusudur.

Rousseau, *Emile* ve etkileri

Elbette İhtilâl sadece siyasî kamplaşmalara ve akımlara zemin hazırlamamıştır. Modern eğitim ve öğretim düşüncelerinin gelişim için atağa geçtiği dönem İhtilâl sonrasıdır. Rönesans diğer alanların yanında eğitim düşüncesinin ve uygulamalarının da büyük ölçüde değişime uğradığı bir süreç olmuştur. Zira eğitim, modern toplumun şekillenmesinde birinci unsur olarak görülmüştür. Değişimin mahiyeti büyük ölçüde Antik Yunan'ın eğitim düşüncesinin tersinedir.

Aydınlanmanın etkisiyle natüralist unsurlara önem verilmiştir. Tam bu sırada Rousseau "eselerinde sürekli olarak tabiat tarafını ön plana çıkararak terakkiyât-ı medeniye'nin aleyhinde bulunmuştur."[9] Rousseau'nun eserlerinde tabiat tarafını ön plana çıkarması ve terakkiyât-ı medeniyeye, yani gelişen uygarlığa karşı gelmesi, onun meşhur Dijon Akademisi'nin "ilimlerin ve sanatların yükselmesi ahlâkın gelişmesine yardım etti mi?" başlığını taşıyan bir müsabakaya katılması ve burada mevcut medeniyetin insanlığın ahlâkını gün geçtikçe bozduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmıştır. Bundan da önemlisi, Rousseau'nun Atina ile Roma medeniyetlerini mukayese ederek, Roma medeniyetini ön plana çıkarması ve Eski Yunan'ı yermesidir.[10] Bu tutum onun şiddetle eleştirilmesine sebep ol-

---

[9] Abdülhamid Ziya, "J.J. Rousseau İle Emile'i Hakkında Ziya Paşa'nın Mülâhazatı", *Mecmua-i Ebüzziya*, 15 Cemaziye'l- Evvel 1330, Cüz:144, C.14, s.104'ten akt: Doğan, *a.g.e.*, 1998, s.234.

[10] Rousseau bu görüşlerinden dolayı 20. yüzyılın ortalarında da eleştirilmiştir: Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yay., 1994.

muştur. Bu şiddetin temelinde kilise karşısında yeni çıkış yolları arayan Avrupa aydınlanmasına karşıt bir tez olarak çıkması yatmaktadır. Zira kilise zihniyetinden bıkan Aydınlanmacıların iki çıkış noktasından biri, eski Yunan'a hasretle ve sempatiyle bakmak diğeri de bu medeniyeti egzotikleştirerek yeni bir insanlık dini (hümanizm) oluşturmaya çalışmak olmuştur. Bu süreçte Rousseau'nun çıkışı elbette çağdaşı olan entelektüellerin işlerine gelmiyordu.

"Rönesans, sosyal bilimlerin diğer örneklerinde olduğu gibi eğitimde de bilimsel yöntemin uygulama imkânlarına yol açan bir dönemin"[11] başlamasına vesile olmuştur. Burada önemli kişi, *Emile* eseriyle Rousseau'dur.[12] Eğitim ve eğitimden türeyen diğer bilim dallarının ilk haberciliğini Rousseau yapmıştır.[13] *Emile* eserinde Rousseau, temel bir eğitim felsefesi yapmaktadır. Bu felsefenin içeriğinde insanı doğal olarak, tabiat şartlarında yetiştirmek vardır. "Eğitim düşüncesine bilim katan ilk filozof Rousseau"[14] bu eseriyle, eğitim bilimlerinin de temellerini atmış sayılmaktadır. Öyle ki, "18. asırda terbiyeye ait en büyük inkılâp ve ihtilâl Rousseau'nun *Emile* adlı eseri ile başlamıştır. *Emile* yayımlandıktan kısa bir süre sonra tepkiler çeken, "yazarının dehası ile daha pedagoji kurulmadan önce onun modern ilkelerini haber veren bir eserdir."[15] Hatta Cemil Meriç'e göre, modern pedagoji, hâla Rousseau'nun Emilé'ini hecelemekle meşguldür. Burada serdedilen eğitim görüşlerine aynı zamanda Saint Pierre, Locke gibi terbiyecilerin de katkısı vardır. J. Piaget, Pestalozzi, H.Spencer, Froubel... hepsi Rousseau'nun açtığı geniş ve idealist yolda ilerlemişlerdir."[16] *Emile* ilk pedagojik çalışma kabul edilir. Aydınlanma düşüncesi ile birlikte birey fikri gelişmiştir. Bireyin eğitiminde öncelik, sahip olduğu yetenekleri ve bireysel özellikleri üze-

[11] İsmail Doğan, *Modern Toplumda Vatandaşlık, Demokrasi ve İnsan Hakları, İnsan Haklarının Kültürel Temelleri*, Ankara: PegemA Yay., 2005, s.96.

[12] Eserin orijinal adı: "Emilé ou de l'Education"dur.

[13] Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yay., 2001b s.7.

[14] İsmail Doğan, "Çocuk Eğitiminde İlk Pedagojik Gelişme: Emile", *Türk Aile Ansiklopedisi*, Ankara: BAAK, Yay., 1991, C.1, s.257.

[15] J.J. Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, Çev: Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salahattin Güzey, İstanbul: Türkiye Yay., 6. baskı, 1966, s.4.

[16] Nafi Atuf Kansu, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1929, s.76,86.

rinde yoğunlaşmıştır. Bireyi bu eksende geliştirmeyi hedefleyen bilimsel çalışmalar Rousseau'nun prensiplerini temel almışlardır.[17]

Emile'in yazılma gerekçesi Rousseau'nun içinde yaşadığı toplumun sorunlarına getirmeyi düşündüğü entelektüel çözümdür. Rousseau, toplumsal bozukluğun ancak iradesi, seciyesi ve bireysel kabiliyetleri gelişmiş bireylerin yetişmesi halinde düzelebileceğini ümit etmektedir. O bu anlamda sanılanın tam aksine toplumu tamamıyla göz ardı eden bir düşünür değildir. Baltacıoğlu'nun tespitiyle onun "eserinde toplumsallaşma yasalarının dikkate alınmadığı, kent yaşamı karşısında doğal yeteneklerin ne denli işlevsel olabileceğine vurgu yapılmışsa"[18] da, *Emile*'nin temel felsefesi bu değildir. Nasıl ki bugün, küreselleşmenin ancak iyi bir toplumsallaşma, toplumsallaşmanın da iyi bir bireyselleşme üzerine bina edilebileceği kaide ise, Rousseau bir yönüyle bu gerçeğe dikkat çeker. Modern toplumun oluşma şifresini iki yüz yıl öncesinden sezinler. Onun düşüncesine göre, doğal olarak yetişmiş kendine güvenen, yetenekleri gelişmiş bireylerden oluşan bir toplum sağlıklı olabilir. Sağlam bir toplumdan da sağlam devletler kurulabilir. Bu haliyle Rousseau'da aileden devlete giden bir süreç dikkati çeker.

Rousseau geliştirdiği eğitimsel irade felsefesi ile Alman idealizminin öncüsünü de hayli etkilemiştir. Kant'ın akıllara durgunluk verecek düzeydeki düzenli günlük yaşamını bozacak yegâne okuma, 'çocuk hakları beyannâmesi' olarak vasıflandırdığı *Emile* olmuştur. Rousseau "eğitimde irade felsefesini hazırlayan ve eğitimi onun üzerine inşa eden bir düşünürdür.[19] "İdareci ve aktif zihinci eğitim"[20] görüşünün temelinde de o vardır. Hürriyetçi ve bireyci eğitim felsefesinin temelleri de yine onun tarafından atılmıştır. Rousseau toplumun olduğu kadar okulun da karşısındadır. Bu anlamda 21. yüzyılın moda eğitim anlayış ve arayışlarından okul karşıtı eğitim düşüncelerin de fikir babası olarak görülebilir.

---

[17]. Bu konuda bütünlüklü ve uzun bir inceleme için bak: Andaç Çuhadar: "Jean Jacques Rousseau'nun Hayatı ve Yapıtları" egitim.Cukurova.edu.tr/myfiles/open.aspx ?file= 899.pdf; Necmi Yasar, "Jean Jacques Rousseau ve Egitim", *Ç.Ü. Egitim Fakültesi Dergisi*, C.1. 1993.

[18] Doğan, *a.g.e.*, Ankara: 2001, s.260.

[19] Ülken, *a.g.e.*, 2001b, s.28.

[20] Ülken, *a.g.e.*, s.53.

Ona göre, her birey toplumun bir üyesi olduğuna göre, sağlıklı bir toplum için sağlıklı insanların olması gerekir. Sağlıklı bir toplum ve yönetim düzeni oluşturabilmek için Rousseau kendi eğitim görüşlerini şöyle formüle eder: Eğitim çocuğun doğal özgürlüğünü korumalı ve buna ek olarak manevî özgürlüğünü geliştirmelidir. Rousseau, geleneksel eğitimi insan ruhuna ve bünyesine yaptığı zararlar nedeniyle savunmaz. Onun yerine eğitimin doğal insanı yetiştirmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre geleneksel eğitim sınırları ve tabiiyeti belirlenmiş bir vatandaş (*citoyen*) yetiştirmeye yöneliktir. Oysa *Emile'*deki eğitim modern toplumun vatandaş tipini idealize etmektedir.

*Emile'*in Türkçeye çeviri serüveni

Tanzimat'tan sonra eğitim sistemine ilk eleştiri getirenlerden biri Ziya Paşa'dır.[21] "Ziya Paşa eğitimde çocuk ve toplum ilişkisini zorunlu ve kaçınılmaz bir neden-sonuç ilişkisi olarak görür. Çocuk eğitimi ile toplumsal gelişmişlik arasında önemli bir bağ kurar. Bu onu *Emile* tercümesine itmiştir."[22] İlk çeviriyi Ziya Paşa 1862'de yapmıştır ancak çevirinin tamamı elde yoktur.[23] Bu tercümenin bazı parçaları *Mecmua-ı Ebuziya'nın* değişik sayılarında basılmıştır. Ziya Paşa, çevirinin girişinde bu kitabın Avrupa'daki bütün dillere çevrildiğini, buralarda eğitim sistemini büsbütün değiştirdiğini ve seksen-yüz yıldan beri Avrupa'nın ilerlemesine temel olduğu ve hâlâ Türkçe'ye çevrilmediği için bu işe giriştiğini belirtir. Ziya Paşa çevirisinde izlediği metodu da uzun bir şekilde anlatmıştır.

Selim Sabit, "*Emile*, sansür izin verse, Türkiye öğretmenlerinin zihninde büyük bir uyanıklık yapacaktı" diyerek 1890'da eserin önemine değinir. İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu), 1900'lü yıllarda Rousseau'nun *Emile'i* ile tanıştığını ve bu eserin, yaşamında büyük bir ruh devrimi yaptığını söyler. II. Meşrutiyet döneminde (1910) Milaslı avukat Gad Franco, *Rousseau'dan Terbiye Nazariyeleri* adlı bir eser yayımlamıştır. Aynı dönemde İ. Hakkı (Baltacıoğlu)da bir eser telif etmiştir. 1931 yılında Ali

---

[21] Ziyâ, "Maarife Dair Bend-i Mahsusdur", *Tercüman-ı Ahvâl*, 2 Zilkade 1277.
[22] İ. Doğan, *a.g.e.*, İstanbul, 1988, s.132.
[23] N. Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara: MEB Yay., 2001, C. 2, s.878.

Rıza Ülgener, *Emile*'nin ilk dört kitabını çevirmiştir. 1940'da *Tercüme* dergisine İhsan Sungu, "*Ziya Paşa'nın 'Emile' Tercümesi*" adında yazdığı bir yazıda; *Mecmua-i Ebuzziya'da* yayımlanmış Türkçe çevirileri ile *Emile*'in Fransızca'sını karşılaştırarak, Ziya Paşa'nın tercüme gücünü, hatalarıyla birlikte göstermiştir.[24] İhsan Bey, Ziya Paşa'nın, *Emile*'i çevirmeye başladığında, bazı "yeni çıkma üdebânın" Osmanlıca'nın bu çeviriye yetmeyeceğini söylemesine sinirlendiğini ve Türk dilinin zengin bir dil olduğunu göstermek için bu çeviriyi yaptığını özellikle belirtmiştir. Münir Raşid Öymen'e göre, *Emile*'in Türkçe bastırılmasını Muallimler Birliğine tavsiye eden İhsan Sungu'dur. Nitekim kitap, Ali Rıza Ülgener, H. Z. Ülken ve Salahattin Güzey tarafından çevrilmiş ve 1943 yılında yayımlanmıştır. Sungu, öğrencilerine, eğitimin geçirdiği gelişim safhalarını doğrudan doğruya kaynaklarından okumaları gerektiğinin lüzûmunu ve bugünkü okulun temellerini *Emile*'in attığını söylemiştir. Bu tarihten itibaren, *Emile*, ülkemizde özellikle kız meslek liselerinde çocuk eğitimi konusunda çok etkili olmuştur. Ülken, Ülgener ve Güzey'in çeviri dilinin, bugünün nesilleri tarafından anlaşılmasındaki güçlükten dolayı, günün Türkçesi ile yeni baskılar yapılmaktadır. Mehmet Baştürk ve Yavuz Kızılçim yeni çevirileri ile öğretmen adaylarının, Rousseau'nun görüşleri ile birebir tanışmalarını sağlamıştır.[25]

Rousseau'nun Osmanlı aydınları üzerine etkisi

Berkes'e göre öncelikle şu gerçeğin ifade edilmesi gerekir: İhtilâl'den 1830'lara kadar geçen süre içinde "Avrupa tarihine yepyeni bir yön veren fikirlerin hiç birinin Osmanlı fikir hayatı üzerinde her hangi bir yankısı olmamıştır".[26] Bu durum Osmanlı modernleşmesinin sürekli biçimde yüzeysel kalmasına sebep olmuştur. Osmanlı yöneticileri Fransız İhtilali'nden haberdardırlar.[27] 1793'de İngiltere'ye sefaret kâtibi sıfatıyla gidip, dönüşünde Fransızca bir eser yazan Mahmud Raif Efendi, kitabı-

[24] İhsan Sungu, "Ziya Paşa'nın 'Emile' Tercümesi", *Tercüme*, Ankara 1940, 19 Mayıs, Cilt:1, sayı:1, s.62-78.

[25] Emile çevirileri için bak: Bahri Ata, "Rousseau ve Tarih Öğretimi", *Milli Eğitim*, Ankara 2003, S.159, s.240.

[26] Berkes, *a.g.e.*, s.199.

[27] Bengül Salman Polat, "Fransız İnkılâbı'nın Türk modernleşme sürecine Etkileri", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 6, S. 1, s.149-167.

nın önsözünde '*Vatanıma* yararlı olması' cümlesini kullanmıştır. Burada *vatan* kelimesi Fransız İhtilali'nden sonra Batı dünyasında kullanılan anlamda kullanılmıştır.[28] Ancak Osmanlıda İhtilâle yönelik değerlendirmeler menfidir. Dönemin Reisü'l-Küttâbı Atıf Efendi (1797-98) yazdığı bir takrirde, "*Fransa İhtilâlinden* bahsederken İhtilâli, 'Voltaire ve Rousseau gibi meşhur zındıkların ve anlar misüllü dehrîlerin eserleriyle husule gelmiş bir 'fısk u fücur cümbüşü' olarak değerlendirmiştir. Atıf Efendi *Hukuk-ı Beşer Beyannâmesini*(Fransız vatandaş ve İnsan Hakları Bildirgesi) de insanları hayvanlar derecesine indirmek için yazılmış bir beyanname"[29] olarak saymıştır.

Fransız İhtilali'nin ve onun fikrî ve felsefî alt yapısını oluşturan Rousseau'nun Osmanlıya ve Osmanlı aydınlarına farklı açılardan etkileri olmuştur. Temel olarak siyasî, felsefî, hukukî ve eğitim alanlarında geniş etkilerden söz edilebilir. Bunlardan en hızlı ve tehlikeli geleni siyasî sonuçlar olmuştur. Fransız İhtilali'nin özellikle siyasî etkileri Osmanlı'ya çok geçmeden gelmiştir. Milliyetçiliğin Osmanlı toplumuna yayılmasında en etkili olan '*İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi*' olmuştur.[30] Tehlikeyi çok çabuk kavrayan Osmanlı '*liberté*' kavramını önce '*ruhsat*'[31] ya da '*ruhsat-ı şer'iye*' olarak tercüme etmiştir. Kısa bir süre sonra '*serbestî*' ve hemen arkasından da '*hürriyet*' tercih edilmiştir. Yeni Osmanlıların en çok tartıştığı kavramlardan *meşveret, şura, parlamento, hürriyet, müsâvat, adalet, meşrûiyet, demokrasi* vb. İhtilâl'in ithalatlarındandır. II. Meşrutiyet'in en önemli siyasî jargonlarını oluşturan ve bayrağın köşelerine nakşolunan *hürriyet, müsavât, uhuvvet, adâlet* kavramları Fransız İhtilali'nin '*liberté*' (Özgürlük), '*egalité*' (eşitlik), '*fraternité*', (kardeşlik) ürünlerinin çakıştırılmasıyla elde edilmişlerdir.

Fransız İhtilali ve öncüleri İstanbul'dan önce devletin diğer entelektüel merkezlerini etkilemiş görünmektedir. Mısır'ın devlet ve siyaset

---

[28] Kuran, *a.g.e.*, s.738'den akt: Polat, *a.g.e.*, s.153.

[29] Cevdet [Ahmet Cevdet Paşa], *Tarih [-i Cevdet], VI*, s.394'ten akt: A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinden İlim*, İstanbul: Remzi Yay. 1982, s.214.

[30] Mümtaz'er Türköne, *Bir Siyasal İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğması*, İstanbul: İletişim Yay., 1991, s.250-251.

[31] Cemil Meriç, *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Yay., 1978, s.273; Aynı yazar: *Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yay., 6. Baskı, 2002, s.231.

çağdaşlaşmasının öncü ismi Mehmet Ali Paşa Avrupa'nın üstünlük sebeplerini araştırmak için *Darü'l-Hilâfe*'den çok daha önce Avrupa'ya gözlemciler ve öğrenciler göndermiştir.[32] Paşa, bu gözlemci ve Avrupa ilim ve sanatını ithal ile görevlendirilen kafileyi Avrupa'nın menfi fikirlerinden korumak için sıkı sıkıya denetlemiş ancak onun bu titizliği pek fayda sağlamamıştır. Avrupa'ya gönderilenler Fransız İhtilali'ni doğuran düşüncelerle beslenerek yurtlarına dönmüşlerdir. İşe bunlardan biri Mısır modernleşmesinin en önemli fikrî öncülerinden sayılan Rifa'a Tahtâvî'dir. Tahtâvî Paris'te bulunduğu süre içinde(1826-1831) Rousseau'nun eserleri ile tanışmış ve bazı şiirlerini Arapça'ya tercüme etmiştir.[33] *Paris Gözlemleri*'nde Fransız kanunlarından ve anayasasından uzun uzadıya söz etmiş ve anayasanın temel hükümlerini çevirmiştir. Bu haliyle o Osmanlı ülkesinde Anayasa kavramından ilk bahseden aydınlardan sayılır. Seyahat gözlemlerinde her ne kadar Rousseau'yu anmasa da etkilendiği düşünce çevrelerine ve savunduğu görüşlere bakılacak olursa yoğun bir Rousseau etkisi görülmektedir. Rousseau'nun kanun, hukuk, insan hakları gibi kavramları neredeyse aynısıyla alınmış ve bunlar Mısır efkâr-ı umûmiyesine heyecanla aktarılmıştır.

Toplumsal Sözleşme ve *Emile*'in Osmanlıya ortalama doksan yıl kadar sonra girdiği söylenebilir. Çünkü Osmanlı toplumunda aydın ve ulemâ farklılaşmasının başlaması Tanzimat yıllarına tesadüf eder. Şu halde Rousseau'nun eserleri 1850'lerden sonra aydınlar arasında okunmaya başlamış ve etkisini göstermiştir. Tanzimat yıllarından önce Sadık Rıfat Paşa, Mustafa Sami Paşa gibi önemli aydınlar da Rousseau'yu okumuş ve önemli oranda etkilenmişlerdir. Mustafa Sami (ö. 1855), *Avrupa Risalesi* adlı eserinde Avrupa medeniyetinin üstünlüğünü sıralarken en başta, "din özgürlüğünü", "ilim ve sanatın gelişmesini" ve "hukukun üstünlüğünü" saymıştır. Yine Sadık Rıfat Paşa (ö. 1856), *Müntehabât-ı Asâr*'da, Osmanlı devletindeki reform davasının aslında *rasyonel devlet yönetimi* işi olduğunu ifade etmiştir. Öyle ki Rıfat Paşa, "Avrupa sivilizasyonunda halk hükümet için değil, hükümet halk içindir, bundan

---

[32] Mehmet Ali Paşa, Mısır modernleşmesi ve Osmanlı'ya etkileri, katkıları konusunda mükemmel bir çalışma için bak: E. İhsanoğlu, *a.g. e.*, 2005.

[33] Rifâ'a Râfi' Tahtâvî, *Paris Gözlemleri*, Çev: Cemil Çiftçi, İstanbul: Ses Yay. 1992, s.237.

ötürüdür ki, hükümetler halkın haklarına ve kanuna göre çalışır"[34] der. Yine "Batı uygarlığı", "özgürlük", "insan hakları", "ulus" gibi kavramlar Osmanlı'da ilk olarak Rıfat Paşa vasıtasıyla girmiş görünmektedir. O "Avrupa'daki insan haklarına dayalı hukuksal arka planı Avrupa'nın "kuvve-i mâneviyesi"[35] olarak görmüştür. Bu aydınların açık olarak Rousseau etkisinden bahsetmeseler de görüşleri büyük oranda Rousseau'nun düşünceleri ile tevafuk içindedir.

Rousseau'nun "ilk çevirileri Tanzimat aydınları tarafından yapılmış ama hemen hemen hiç biri tekemmül ettirilememiş, üstelik birçoğu da, ya anlaşılır gibi olmamış, ya da yayımlanamamıştır."[36] Berkes'e göre bu eksikliğin temel sebebi, 'düşünce ve felsefe eserlerini Osmanlıcaya dökme işinin güçlüklerle dolu olmasıdır. Batı kavramlarını anlatacak kelimeler geleneksel anlamlarından sıyrılmadıkça o kavramların çağdaş anlamlarını veremeyecektir. Bu da anlatmaya, ya da anlaşmaya değil, anlatamamaya ya da yanlış anlamalara sebep olacaktır.' Berkes'i Ziya Paşa'nın *Emile* tercümesine yazdığı mülahazat kısmen doğrulamaktadır. Z. Paşa, bir çeviri güçlüğünün olduğundan bahsetmekte ama Osmanlıcanın bu güçlüğün altından kalkabileceğine ve buna kıvrak ve zengin ifade gücüyle muvaffak olacağına inanmaktadır. Berkes'i diğer bir konuda doğrulayan ise, II. Meşrutiyet'in İslâmcı ve Türkçü eğitimci aydınlarının *Emile*'e toplumsalcı olmadığı gerekçesiyle karşı çıkmaları ve ona menfi bir tutum takınmalarıdır. Biraz geride değinildiği gibi *Emile*'in ruhunun toplumsalcılıktan uzak olmadığı kanaatindeyiz.

Önde gelen temsilcileri, Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi olan Yeni Osmanlı entelektüel hareketi Osmanlı toplumuna yeni açılımlar ve paradigmalar getirmiştir. Yeni Osmanlıların fikrî, felsefî ve edebî görüşlerinin kökeninde Rousseau etkisi görülür.[37] Şinasi, Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi aydınlar, özellikle Lametrie, Voltaire, Rousseau, d'Alembert ve Diderot gibi Fransız ansiklopedist ve aydınlanmacılarının etkisinde kalarak devlet felsefesiyle uğraşmışlardır. Devlet felsefesine

---

[34] Berkes, *a.g.e.*, s.202.

[35] Abdullah Kaygı, *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Ankara: Gündoğan Yay., 1992, s.55.

[36] Berkes, *a.g.e.*, s.266.

[37] Kâmıran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'a Tesirleri*, Ankara: Son Havadis Mat., 1955; Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*, İletişim Yay., 1998.

ilişkin olarak Namık Kemal, Osmanlı Devletinin yeni baştan düzenlenmesi, özgürlük, adalet ve eşitliğe dayanan bir devletin kurulması meselesi üzerinde önemle durmuştur.[38] Namık Kemal'in, hukuk düşüncesinde ve demokrasi anlayışında büyük ölçüde Rousseau etkisi vardır. Namık Kemal, hukuk ile ilgili yazılarında "Rousseau'nun hukuk görüşlerini özetler"[39] ve yorumlar. Siyasal teorisi büyük ölçüde Montesquieu ve Rousseau'dandır.[40] Namık Kemal'de "rejimin meşru olabilmesi için yalnız halkın egemenliğine dayanması, aynı zamanda da adaletli olması gerektiği ile *tabii haklar* ve *toplumsal sözleşme*"[41] gibi düşünceler büyük ölçüde Rousseau'dan mülhemdir. Mardin, N. Kemalin fikir kaynakları arasında öncelikle onu sayar.[42]

Ahmet Hamdi Tanpınar, Tanzimat edebiyatçılarının farklı biçimlerde Rousseau'dan ilham aldıklarını belirtir. "Başkaları vasıtasıyla da olsa Rousseau'nun bazı fikirlerinin geçiş devri edebiyatımızda kuvvetle hüküm sürdüğünü ve bu bağlanışı, yeni girmeye çalıştığımız âlemin eşiğinde duyulan füturundan beslediğini"[43] belirtir. Mesela N. Kemal romanlarında teknik ve çağdaş anlatımlar konusunda Rousseau'dan izler taşır.[44] Bunun en belirgin olduğu eseri *Cezmi*'dir. Yine Ziya Paşa'nın o kendine münhasır, sert, renkli, çelişkili mizacının gelişmesinde ve belki teşekkülünde Rousseau'yu sevmesi ve onu kendisine usta olarak seçmesinin[45] etkileri söz konusudur. Ziya Paşa'nın eğitim düşüncesinde de en etkili isim kuşkusuz Rousseau'dur. Rousseau'ya duyduğu hayranlıktan dolayı *Emile* tercümesine girişmiştir. Abdülhak Hamid'in şiirlerinde 'fert' ve 'ferdî' düşüncenin gelişmesi ve 'biz'in kalkarak yerine 'ben'in

---

[38] Birand, *a.g.e.*, s.33'ten naklen: Üker Öktem, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlılar'da 'Felsefe', *Milli Eğitim*, Ankara: 1999, S.143 s.91.

[39] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.102.

[40] Lewis, *a.g.e.*, s. 142.

[41] Berkes, *a.g.e.*, s.291.

[42] Mardin, *a.g.e.*, İstanbul, 1998, s.368-70; Şerif Mardin, Namık Kemal'in diğer Avrupalı fikir kaynakları olarak şu isimleri sıralar: Plato, Aristotle, Zeno, Çiçero, Descartes, Bacon, Rousseau, Voltaire, Condorcet, Turgot, Robespierre, Danton, Garibaldi, Montesquieu, Locke, Silvio Pellico, Volney ve kendisinin Fransa'daki hocası Emille Acollas.

[43] Tanpınar, *a.g.e.*, s.519.

[44] Tanpınar, *a.g.e.*, s..406.

[45] Mardin, *a.g.e.*, İstanbul 1998, s.382, 388; Tanpınar, *a.g.e.*, s.312.

gelmesi Rousseau veya onun tilmizlerinden gelmiştir.[46] Recaizâde Mahmud'un Rousseau'nun eserlerini okuduğu ve etkilendiği de bildirilmektedir.

"Ahmed Midhat Efendi de diğer Tanzimat aydınları gibi Rousseau'nun *Social Contract* ve *Emile*'ini okumuştur. *İttihad* gazetesinde *Social Contract*'ı tercümeye başlamış ama bitirmemiştir. *Felsefe-i Zenan*'la aynı yıl neşrettiği *Firkat*'te Rousseau tesiri daha bariz görülür."[47] Ahmet Mithat Efendi'nin *hürriyet* düşüncesiyle *Social Contract* arasında büyük bağlar olduğu edebiyatçılar tarafından vurgulanmaktadır. Yine Ahmed Midhat Efendi'nin roman kahramanlarının birçoğu Batı kültürüyle yetişmiş insanlardır. Bu kahramanların birçoğu Rousseau okur ve eserlerini anlar niteliktedir.

II. Abdülhamid döneminde teşekkül eden Jön Türk aydınlarını da Rousseau fazlasıyla meşgul etmiştir. Rousseau'nun "*sosyal mukavele* konusundaki görüşleri, Osmanlı toplumunu buradaki teoriye benzer şekilde bir yönetim mekanizmasına kavuşturmak arzusunda olan Jön Türkler üzerinde şiirlerde dahi üzerinde duracak kadar büyük bir etki yapmıştır."[48] Bu dönemde Rousseau'nun siyasî ve edebî görüşleri yanında eğitim görüşleri de tartışılmaya ve eleştirilmeye başlanmıştır. Lewis, Jön Türklerin laik düşüncelerinin kökeninde Voltaire, Rousseau, Comte ve Haeckel gibi aydınların olduğunu söyler.[49]

Jön Türkler 'halk hürriyeti' fikrini Rousseau'dan "kuvvetler ayrılığı" ilkesini Montesquieu'dan aldıklarını ifade etmişlerdir. Nâmık Kemâl 'İçtimai Sözleşme' anlayışını da Locke'dan alır. 1895'ten sonra Avrupa'da hızlanan, Jön Türkler hareketi, bu tarihten itibaren temelde gayet basit tezler ortaya koymaya başlamıştır. Yurt dışında yayınladıkları ilk kitap olan '*Vatan Tehlikede*' adlı risalede bunları işlerken Fransız İhtilali sonrasında Fransa, yabancı orduların istilası tehlikesiyle karşılaştığı za-

---

[46] Tanpınar, *a.g.e.*, s.271.
[47] Orhan Okay, *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, MEB Yay., 1989, s.274, 375.
[48] Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul, 1981, s.162.
[49] Lewis, *a.g.e.*, s.398.

man, vatansever Fransızların bu şekilde bağırdıklarını ve ülkenin bütününü koruduklarını belirtmişlerdir.[50]

Ülken ve Mardin, Mizancı Murad'ın da hukuk düşüncelerinin, "*Vazife ve Mesuliyet*" anlayışının *Social Contract*'a dayandığını belirtirler.[51] Yine II. Meşrutiyet'in önde gelen aydınlarından ve edebiyat eleştirmenlerinden Raif Necdet'in (Kestelli) de "edebiyat ve toplum" üzerine serdettiği görüşlerinde Rousseau'dan etkilendiği belirtilir.[52] Raif Necdet'e göre, edebiyat içtimai hayatın bir fotoğrafı olmalıdır. II. Meşrutiyet'in tenkit yazarlarından Emin Ali Çavlı bir ara, Rousseau'nun bütün eserlerini çevirme gayreti içine girmiştir. Söz konusu dönemin ve erken Cumhuriyet döneminin önde gelen tarihçilerinden Ahmet Refik Altınay'ın tarih görüşünde de Rousseau'nun etkili olduğu belirtilmektedir.[53]

Rousseau Türk eğitimcilerden özellikle, İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) ve İsmail Hakkı Tonguç üzerinde etkili olmuştur. II. Meşrutiyet devrinde İ. Hakkı, Rousseau'nun eğitim düşüncelerini ve felsefesini inceleyerek kitap haline getirmiştir. Batılı düşünürlerden etkilendikleri arasında Rousseau başta gelir. İ. Hakkı'nın eğitim düşüncesinin ilk teşekkül dönemlerinde Rousseau'nun etkisiyle oldukça serbest bir eğitim sisteminin hayalleri vardır. Eğitimin amacını, "idealden ve fizik ötesinden ve uhrevî hayattan çıkarılamayacağını, ancak cemiyetten ve hayattan çıkarılabileceğini" belirtirken ve yine eğitimin amacının "üretici fertler yetiştirmek olabileceğini"[54] savunurken, *Emile*'e paralel görüşler ileri sürer. Ancak sonradan farklı konularda eleştirel görüşler belirmiştir. İ. Hakkı, Rousseau'nun "eğitim tabiata göre adam yetiştirmektir" görüşünü, ilmî olmadığı gerekçesiyle eleştirir. Ona göre tabiattan kastedilen anlam açık olmadığı gibi, cemiyet de zıttır. İ. Hakkı, Çocuğun tabiatını tanımayı

---

[50] Şükrü Hanioğlu , "Jön Türkler ve Fransız Düşünce Akımları" *de la Revolution Francaise Ala Turgui d'Atatürk, İstanbul* -Paris: 1990,s.174-175.

[51] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.127; Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.119-124.

[52] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.233.

[53] Ata, *a.g.e.*, s.243.

[54] Necmettin Tozlu, *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: MEB Yay., 1989, s.109.

kabul eder, bununla birlikte "yetenekler, istekler ve hedefler arasında denge kurulmasını ister."[55]

Yine aynı dönemde Ermeni vatandaşlardan Milaslı Gad Franko da İ. Hakkı'ya benzer bir çalışma yapmıştır.[56] Köy enstitülerinin yaparak yaşayarak öğrenme prensibinin kökenlerinde Rousseau etkisi görülebilir. II. Meşrutiyet'in bazı Türkçü ve İslâmcı eğitimcileri Rousseau'nun fikirlerine katılmamışlardır.

II. Meşrutiyet'in İslâmcı ve Türkçü aydınları genel olarak Emile Durkheim sosyolojisini savunurlar ve toplumsalcıdırlar. Bu sebepten Rousseau'ya -belki de *Emile* tam nüfuz edilememesinden- karşıdırlar. Çünkü *Emile* gerçekte ideal bir toplum tahayyülüdür. Ama II. Meşrutiyet aydınlarına göre Doğu toplumlarının tarihsel süreçteki yapısı cemaat örgütlenmesi şeklindedir. Bu örgütlenmede fert cemiyet içindir. Bunun için topluma merbut bireyler yetişmelidir. Bunun yolu da çocukların toplumsal idealler çerçevesinde eğitilmesidir. Nafi Atuf bu konuda Rousseau'nun teorisinin zıddına görüşler ileri sürer. Ona göre, fert cemiyetle birlikte düşünülür. Ferdin maneviyatı toplumun psikolojisine bağlıdır. Toplum hayatında görülen değişimler, fertte tezahür eder. Rousseau'nun dediği gibi, çocuğu nasıl toplumdan ayrı yetiştirebiliriz? Zira o da, çocuğu bir müddet sonra yine terbiye kucağına bırakıyor."[57]

Batıcı Aydınlardan Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı ve diğer pek çok *İçtihad* yazarı, makalelerinde Rousseau'dan bahsetmişlerdir. *Toplum Sözleşmesi*, Haydar Rıfat tarafından "*Mukavele-i İçtimaiye*"[58] başlığıyla *İçtihad*'da yayımlanmaya başlanmış ama iki sayı devam etmiştir. Doğu ile Batı arasında sürekli bir terkip oluşturma gayreti güden Abdullah Cevdet, diğer birçok Batılı bilgin ve filozofun eserleri yayında, Rousseau'nun da bütün eserlerinin tercüme edilmesini istemiştir.[59] Cevdet'in toplumsal sorunların çözümü için avam ve havas ayrımı yapması

---

[55] Tozlu, *a.g.e.*, s.67.

[56] Milaslı Gad Franko, *Jean Jacques Rousseau'nun Terbiye Nazariyeleri*, Kanaat Ktb., 1329,

[57] Nafi Atuf, "Terbiyede Tarih ve Felsefe", *TY*, 31 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S.100, s.307.

[58] Haydar Rıfat[Yorulmaz], "Mukâvele-i İçtimâiye", *İçtihad*, 15 Haziran [1]327, No: 25, s.756-758; *İçtihad*, No: 26, s.771-773; *İçtihad*, No: 28, s.803-805.

[59] Abdullah Cevdet, *İki Emel*, Mısrü'l Kahire: Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Matbaası, 1316, s. 20-21; "Tercüme, Tercüme", *İçtihad*, No:156, 1 Ağustos 1329, s.3211.

ve her iki zümrede de esaslı reformlar ve değişimler talep etmesi Rousseau'dan etkilendiğini gösterir. A.Cevdet, seçkin bir zümre yaratabilmek için eğitimin büyük rolü olduğunu düşünür ve "Rousseau'nun *Emile*'deki görüşlerini genişçe yorumlar. Cevdet, terbiyenin biyolojik eksiklikleri kapatmak amacına yönelik olduğunu ve bu yolla doğuştan iyi veya kötü olarak tanımlanamayacak olan bireyin olumlu bir yola sevk edilebileceği şöyle açıklar:

> "Tashih kelimesini kullanmakla büyük ve sevimli dahi Rousseau'yu tezkib etmiyorum. 'Her şey yaratıcının elinden çıkarken iyidir. Her şey insanın elleri arasında tereddiye uğrar' demesine hayranlık duyuyorum. Büyük Cenevrelilerin abidevî eserini başlattığı satırları gözden geçirirken, insan müellifin bir embrio-biolojik hatayı meydana koyma vazifesini üzerine aldığı hissine kapılıyor. Dâhinin cümlesini tefsiye hiç lüzum yok. O bunu daha ileride yapıyor: Zayıf doğarız, kuvvete ihtiyacımız vardır. Her şeyden yoksun doğarız, yardıma ihtiyacımız vardır. Ahmak doğarız, muhakemeye ihtiyacımız vardır. Doğuşumuzda sahip olmayıp da muhtaç olduğumuz şeylerin hepsi bize terbiye yolu ile verilir. Böylece Rousseau'nun: Doğuştan her şeyin ideal ölçüde iyi olduğunu söylemek istemediği anlaşılıyor. Ancak yaratıcının elinden çıkınca her şeyin iyilik âmilleri ile çevrili olmak, temsil ve telkininden kaçınılamayan fenâ misallerden berî bulunmak kaydıyla iyiye münkalib olabileceğini ihsas ediyor."[60]

Rousseau'nun ve Fransız İhtilali'nin etkisi Cumhuriyet aydınları üzerinde de etkili olmuştur. Burada önemli konulardan biri de Rousseau'nun Atatürk'e olan etkisidir.[61] Atatürk, Fransız İhtilalini hazırlayanlar arasında en çok Rousseau'nun eserlerini okumuş, kendi düşünce ağının oluşmasında ondan etkilenmiştir. Özellikle *özgürlük, hürriyet, halk egemenliği ve cumhuriyet* konularında[62] büyük ölçüde Rousseau'dan etkilendiği belirtilmektedir.

Fransız İhtilali dünya siyasetinin gidişatına tarih, kültür, değer ve dinî olanın karşısında dinamik bir ivme kazandırmıştır. Bu ivmenin karşıtlığı da çok geçmeden kendini oluşturmuştur. Bu oluşum bu günkü muhafazakârlıktır. İhtilalin fikrî hazırlayıcıları arasında en önemli ismin Rousseau olduğu bu yazıda da vurgulandı. Ancak Rousseau'nun İhtilâl'in hazırlığına yaptığı katkı ile İhtilal'in neticeleri arasında bir zıtlık

---

[60] Abdullah Djevdet Bey, *Dela Nécessité d'une Ecole.*, s. 15-16'dan akt: Hainoğlu, *a.g.e.*, 1981, s.169-170.

[61] Şerif Mardin, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yay., 2000, s.72.

[62] Turan, *a.g.e.*, 1999b, s.13-17.

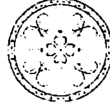
vardır. Rousseau'nun toplum, devlet, hak ve hürriyetler, demokrasi, yeni eğitim prensipleri vb. gibi konulardaki düşünceleri ile, ihtilâl'in ortaya çıkardığı ve şiddetle savunduğu değerler arasında farklılıklar vardır. Rousseau'nun muhafazakâr düşünce açısından önemi de burada yatmaktadır. İhtilal'in mevcut değerleri yerle bir eden uygulamalarına tepki olarak doğan düşünce ve felsefelerin kökenleri mevcudiyetini Rousseau düşüncesinde bulur.

Rousseau'nun Fransız İhtilali'ne yaptığı entelektüel katkılar iki önemli eserinde somutlaşmıştır. Bunlardan birincisi *Social Contract*, diğeri de *Emile*'dir. Toplum Sözleşmesi'nde temel insanlık değerlerini ön plana çıkaran ve devletin temel amacı olarak bu değerlerin uygulanmasını öneren düşünür, *Emile*'de de bu değerleri hakkıyla uygulayabilecek toplum ve birey özelliklerini tasarlamıştır. *Emile*, toplumdan soyutlanmış bir çocuğun eğitilmesi gibi görünse de, onun bizatihi toplum için eğitilmesi söz konusudur ve bu haliyle *Emile* sosyolojik niteliği ve duyarlılığı yüksek ve önemli bir eserdir.

Osmanlı devletinde İhtilal olumlu bir gelişme olarak görülmemiştir. İlk etkiler de İstanbul'dan önce diğer entelektüel merkezlerde görülmüştür. Rousseau'nun Osmanlı aydınlarına ve toplumuna etkisi, Tanzimat yıllarında eserlerinin Türkçeye tercüme serüveni ile başlamıştır. Tanzimat aydınları Rousseau'yu okumuşlar ve eserlerini tercüme denemelerinde bulunmuşlar ancak bu çalışmaların tekemmülü II. Meşrutiyet dönemine kadar sürmüştür. Bu süreçte Osmanlı aydınlarının siyasî terminolojisini büyük ölçüde Rousseau'nun kavramları meydana getirmiştir. *Emile* tercüme ve anlamalarında ise, uzun süre eserdeki toplumsallığının göz ardı edildiği görülmektedir.

"İhtilâl'in Pedagojik Zemini: Emile ve Rousseau'nun Osmanlı Aydınlar Üzerine Etkisi", **Muhafazakâr Düşünce**, Ankara 2007, S.11, s.157-174

Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Modernleşmede Eğitime Biçtikleri Merkezi Rol



Eğitimin bütün halk kitlelerine yayılmasının zaruret haline gelmesi büyük ölçüde Avrupa'da orata çıkan sanayi devrimi dönemine rastlar. Bu devrim ile birlikte yepyeni devlet, ekonomi ve toplum modeli oluşmaya başlamıştır. Yeme içme alışkanlıklarından, eğitim düzeyinden, çalışma koşullarından ve en önemlisi zihniyet bakımından daha önceki insan topluluklarından apayrı bir toplum oluşmuştur. Bu toplumun en belirgin vasıflarından biri eğitime ziyade önem vermesidir. Zira sanayinin temel unsuru makinelerin kullanılması ve daha da önemlisi *artık ürün*ün tüketilmesi için eğitimli bir topluma ihtiyaç duyulmasıdır. Bu gereklilik Osmanlı toplumuna da gecikmeden gelmiştir. Her ne kadar 17. yüzyıldan sonra askerî alandaki açıkların kapatılması için eğitime önem verilmişse de ilerleyen yıllarda toplumun eğitilmesi gereği ancak sanayi toplumunun bir zorlaması olarak ortaya çıkmıştır. Bu zaruret gün geçtikçe de büyümüştür. Öyle ki, toplumsal sorunların iyice çoğalmaya başladığı dönemlerde temel çözüm argümanı olarak öncelikle eğitime müracaat edilmiştir.[1] II. Abdülhamid muhalefetinin önde gelen aydınlarının temel ortak vasıflarından biri siyasî olarak meşrutiyet talepleri yanında eğitime vurgu yapmalarıdır. II. Meşrutiyet döneminin özgür ortamında hemen her türlü görüşü ileri sürenler, toplumsal buhrandan kurtulabilmek için geniş bir eğitim seferberliği fikri üzerinde durmuşlardır. Bu görüşler ve tartışmalar Cumhuriyet'in ilk yıllarında etkili olmuş ve temel eğitim politikaları ve felsefeleri bu doğrultuda belirlenmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet dönemi eğitim uygulamalarında ortaya çı-

---

[1] Son dönem Osmanlı toplumunda eğitimin önemsenmeye başlaması konusunda şu çalışmalar önemlidir: Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*, Leiden: Brill Academic Publishers, 2001; Fortna, *a.g.e*, 2002; Kazamias, *a.g.e*, 1963.

kan sorunların ve başarı unsurlarının kökeninde büyük oranda II. Meşrutiyet'in eğitim tartışmaları yatmaktadır.

Toplumsal sorunların ortaya konulmasında tarihsel arka plan oldukça önemlidir. Hem sorunların kaynağına inmek hem de geçmiş tecrübelerden istifade etmek adına buna başvurulmalıdır. Aslında son dönem Osmanlı aydınlarındaki eğitim düşüncesinin anlaşılması için II. Meşrutiyet'in devraldığı entelektüel mirasa bakmak gereklidir. Bunun için asgari düzeyde Tanzimat'la başlayan hızlı batılılaşma ve toplumsal değişme çabalarına ve eğitim faaliyetlerine değinilmelidir. Çünkü "ferdî veya münferit vakaların izahında olduğu gibi içtimaî hadiselerin izahında da şümullü münasebetlere, hatta mümkünse menşee kadar gitmenin faydası vardır."[2] Bu sebepten, gerek içinde bulunulan dönemin gerekse yakın tarihin eğitim sorunlarına biraz daha geriden bakabilmek ve Türk eğitim düşüncesi tarihinin fikrî alanlarına nüfuz edebilmek adına burada son dönem Osmanlı aydınlarının modernleşme çabalarında eğitime biçtikleri merkezî rolün niteliği üzerinde durulacaktır.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e eğitimin önemi ve gelişimi

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 18. yüzyılın sonlarında farklı alanlarda başlanan düzenleme ve yenilik çalışmalarına kadar olan süre *kuruluş ve klasik* dönem olarak adlandırılır. Bu dönemde eğitim alanında özgün birikimler ortaya konulmuştur. Buradan hareketle Cumhuriyet öncesi eğitim süreci iki başlık altında ele alınabilir. Bunlardan biri geleneksel eğitim, diğeri de modern eğitime geçiş sürecidir. Geleneksel eğitim, Türklerin tarih sahnesine çıkmasından beri devam ettirdikleri daha çok kendi sosyokültürel siyasî zeminin etkisiyle oluşturup geliştirdikleri eğitimdir. Geleneksel eğitim büyük ölçüde informal nitelikte varlık ve devamlılık göstermiştir. Zaman içerisinde önemli değişimler gösterse de temel karakteristiği olan tarihsel ve kültürel birikimi dikkate alına ve onu muhafaza etmeye çalışma niteliğini her zaman korumuştur.

Buna karşın 'modern' olarak nitelenen eğitim biçimi ve zihniyeti daha çok batılı bir karakter arz eder. Özünde laik, seküler düşünce ve değişime ayak uydurmak, her an değişmeye, üretmeye hazır olmak, günün

---

[2] Mümtaz Turhan, *Maarifimizin Ana Davaları*, İstanbul: Yağmur Yay., 1980, s.226.

ve geleceğin şartlarını ön planda tutmak vardır. Modern eğitim muhafazacılıktan ziyade değişim kültürüne ve bireye vurgu yapmaktadır. Bu anlamda Türk toplumu modern eğitim zihniyeti ile karşılaşmasını 17. yüzyılın sonlarına doğru gerçekleştirmiştir. Üstelik bu karşılaşma sadece devlet ve toplumun iç dinamiklerinin istemiyle değil, dış şartların zorlamasıyla meydana gelmiştir ki, bu da bu güne kadar eğitim sisteminde bitmeyen sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Cumhuriyet öncesi eğitim serüveninde, modernlik ve geleneksellik kulvarında sarmal biçimde gelişmiş, bazen birleşerek topluma hizmet vermeyi, zaman zaman da karşısındakini yok ederek tek başına bir sistem olarak varlığını devam ettirmeyi planlamış iki farklı eğitimden söz etmek mümkündür. Her iki eğitim sisteminin temel kurumları, amaçları ve kendine özgü ürünleri söz konusudur. Elbette bunlar içinde geleneksel eğitim çok geri tarihlere kadar gitmektedir. Cumhuriyeti etkileyen eğitim süreci 19. yüzyıl başlarında ortaya çıkmış ve gelişmiştir.

18. yüzyıla kadar olan geleneksel eğitimin formal ve informal kurumları vardır. Aileden başlayarak, toplumsal yaşamın farklı dönemleri ve mekânları informal eğitimi meydana getirmiştir. Aile ve mahalle eğitimi, toplumsal kuralları öğrenme ve onlara intibak, el becerisine dayanan bir meslek edinme gibi informal eğitim alanları değişimler geçirmiş olsa da varlığını ve etkinliğini bu gün de devam ettirmektedir. Geleneksel eğitim kurumları denilince, akla öncelikle medreseler gelir. Medrese Osmanlılara Selçuklulardan geçmiş olup, yüksek düzeyde din ve ilim adamı yanında, devlet kademlerinde hizmet etmek isteyenleri de yetiştiren bir eğitim sistemidir. Medreseler Osmanlı eğitiminin bir klasiğidir ve iyi işlediği zamanlarda önemli birikimler ortaya koymuş, âlimler, edipler, sanatkârlar ve devlet adamları yetiştirmiştir. Buralarda ağırlıklı olarak dinî ilimler okutulmuş ama pozitif bilimlere de yer verilmiştir. Medresede eğitim dili Arapça olmasına karşın Türkçe'nin korunmasına ve gelişimine katkı sağlayacak uygulamalara yer verilmiştir. Medreselerin alt seviyesinde, hemen her yerleşim biriminde bulunan sıbyan mektepleri vardır. Buralarda basit düzeyde dinî bilgiler ve kısmen okuma-yazma öğretilmektedir. Geleneksel eğitimin önemli merkezlerinden biri de tekke ve zaviyelerdir. Buralarda da dinî içerikli informal eğitim yapılmaktadır. "Osmanlı toplumunda 18. yüzyıl öncesi geleneksel eğitim

hayatı umumiyetle dinî kurumlardan oluşmakla birlikte seküler nitelikli olanlar da vardır. Enderun, acemi oğlanlar ocağı kitabet kalemi gibi."[3] Bu dönemde informal eğitim alanlarından lonca ve ahilik kurumlarında daha çok meslek öğrenimi yapılmaktadır. Medrese tekke ve zaviyelerde verilen eğitim 16. yüzyıl sonlarından itibaren gerek müntesipleri, gerek devlet politikası, gerekse Avrupa'daki gelişmeler sebebiyle bozulmaya başlamıştır. Yapılan onca ıslah çalışmasından sonuç alınamayınca da Cumhuriyetle birlikte en azından şeklen ortadan kalkmıştır.

17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Avrupa'daki ekonomik, askerî ve bilimsel gelişmeler sebebiyle modern devletin bir gereği olarak Osmanlı devleti, yeni kurum ve personele ihtiyaç duymuştur. Avrupa'nın üstünlüğü ilk olarak askerî alanda görüldüğünden, işe askerî okullar açmakla başlanmıştır. İlk olarak I. Abdülhamid döneminde Batı usulü eğitim veren *Mühendishane-i Bahri-i Hümayun*(1773) açılmıştır. Bu döneme kadar, önemli bir eğitimsel gelişme olan Batı bilim ve teknolojisini merkeze alan kitap basım işlemlerine de başlanmıştır. -Görece bir şekilde gecikmeli de olsa- ilk Osmanlı matbaasının açılması modern eğitimin başlangıcında önemli dönüm noktalarındandır. İlk askerî deniz okulundan kısa bir süre sonra III. Selim döneminde devlet kademelerinin çoğunu kapsayan ıslahatlar arasında ilmiye teşkilâtına özellikle önem verilmiş ve 1795'te Nizâm-ı Cedid'in sembol yenilikleri arasında yer alan kara subay okulu, *Mühendishane-i Berri-i Hümayun* açılmıştır. Bu okullarda Batıdan getirilen kitaplar batılı metotlarla okutulmaya başlanmıştır.

Cumhuriyet dönemi eğitimine miras kalan önemli gelişmeler *II. Mahmut* ve *Tanzimat* dönemlerinde gerçekleştirilmiştir. II. Mahmut ile birlikte devlet hizmetlerinde ilmiye sınıfının nüfuzu azaltılmış, yerine Avrupa'da eğitim görmüş, laik zihniyetli 'bilim adamları, aydınlar' tercih edilmeye başlamıştır. Bu türden insanların yetişmesi için laik ve seküler eğitim kurumları birbiri ardına açılmıştır. Osmanlı toplumunda eğitimin geniş kitlelere yayılması isteği ilk olarak II. Mahmut'la başlar. Tanzimat'ın ilk yıllarında eğitim düşüncesi alanında fazla ilerlemenin olduğu söylenemez. Ancak Yeni Osmanlılar ile birlikte büyük bir inkişaf

---

[3] Somel, *a.g.e.*, s.17.

başlamıştır. Yapılan yenilikler içinde baştan beri okullar ayrı bir önem taşımıştır. Aslında bu durum okullar adı altında eğitime atfedilen önemdir. Bu dönemde gerçekçi bir modernleşme için fazladan tedbirler alınmaya başlanmıştır. Bunların başında "gelecek devirlerin müceddittlerini, yenilik taraftarı olacak nesilleri yetiştiren yüksek mekteplerin açılması, bilhassa Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi gibi teşebbüsler"[4] gelmektedir.

Avrupa'nın sanayi devrimi ve kapitalist ekonomik dönüşümü karşısında geleneksel Osmanlı tüccar ve zanaatkâr kesiminde de dönüşümler başlamıştır. Bu dönüşümün yarattığı yeni ideolojik konumlar, millet ve iktidar kavramında değişimler ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte eğitim alanındaki somut gelişmelerin başında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak yerine modern bir ordunun kurulması, ilköğretimin önemsendiğinin fermanlara ve yazılı metinlere yansıması ve yüzyıl boyunca devleti idare edeceklerin yetişeceği *Tıbhâne-i Âmire* (1827), *Mızıka-i Hümayûn* (1834), *Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye* (1834), *Darü'l-Ulûm'u- Hikemiye* (1838) ve ilk rüştiyelerin (1839) açılması gelir. Bu süreçte rüştiyelerin açılması eğitimin halk kitlelerine yayılması noktasında hayli önemli bir adım olmuştur.

Tanzimat'ın eğitim yeniliklerini *içerik* ve *teşkilat* kısımları olarak ikiye ayırmak mümkündür. İçerik bakımından başlıca yenileşmeler; yeni usullerde eğitim ve öğretim programları, yeni öğretim araç ve gereçlerinin eğitime dâhil edilmesi, öğretim süresinin değişimi, disiplin, ders kitapları, kaynaklar, eğitim dili, yabacı dil öğretimi ve öğretmen yetiştirilmesi ile ilgili konulardır. Teşkilat bakımından ise, 1845'te *Meclis-i Maarif-i Umumiye*'nin ve daha sonra *Mekâtib-i Umumiye Nezareti* ve *Encümen-i Dâniş*'in kurulması gelir.

II. Mahmut ile başlayan bu hızlı 'toplumsal devrim' süreci *Tanzimat Fermanı* ile devam etmiştir. II. Mahmud 1824'te yayınladığı bir fermanla[5] eğitimin önemine dikkat çekmiş ve ilköğretimi bütün Osmanlı tebaasına zorunlu kılmıştır. "Ne var ki ferman İstanbul'da bile 1839 yıllarına gelinceye kadar çeşitli sebeplerden dolayı yeterince uygulanamamıştır. İlköğ-

---

[4] Turhan, *a.g.e.*, s.165.

[5] Fermanın tam metni için bak: Mahmut Cevat, *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı*, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2000, s.1-4; sadeleştirilmiş metin için bak: Yahya Akyüz, *a.g.e.*, İstanbul, 1999, s.131.

retimin tüm ülkeyi kapsar biçimde yaygınlaştırılması Tanzimat dönemine rastlar."[6] Yine bu dönemde eğitimin merkez ve taşra örgütlenmesinin nüveleri ortaya çıkmıştır. Tıp ve mühendislik eğitimine ziyade önem verilmiş ve 1842'de ilk ebe mektebi açılmıştır. 1847'de ilk defa orta öğretime öğretmen yetiştirmek için *Darülmallimîn* kurulmuş, kısa bir süre sonra da kızların eğitimi için kız rüştiyeleri açılmıştır (1859). 1851 tarihli *Darülmuallimîn'in ilk Nizamnamesi*[7] ve 1869 tarihli *Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi*[8]nin teşkili önemli gelişmelerdir. Tanzimat döneminde rüştiyelerin sayısı hızla çoğalmış, merkezde ve taşrada birçok alanda erkek sanayi mektepleri açılmıştır. Kızlar için rüştiye ve ilk idadi açılmıştır. 1848'de ilk öğretmen okulu *Darülmuallimîn* ve 1846'da ilk olarak *Darülfunûn*'un[9] kurulması Tanzimat döneminin önemli eğitim yenilikleridir.[10] Bundan kısa bir süre sonra 1870'te kız sanayi mektebi(*Sanayi-i Nefise*) ve kız öğretmen okulu (*Darülmuallimât*) açılmıştır. Bu dönemde Fransız eğitim modellerinden esinlenilerek ilkokul(*ibtidai*), ortaokul(*rüştiye*) ve lise(*idadî* ve *sultanî*) açılmıştır. Yine ilk olarak bu dönemde sivil yüksek okullar da açılmıştır. *Mekteb-i Ulûm-ı Edebiye* (1839), *Mekteb-i Maarif-i Adliye*(1838), Askeri idadiler (1846), *Mekteb-i Mülkiye* (1859), *Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye*(1866) bunlardan bazılarıdır. Bu dönemde devletin yabancı dil gereksinimini karşılamak üzere 1820'de Bâb-ı Âli içinde açılan '*tercüme odası*'nın gerek eğitime, gerekse Osmanlı düşünsel hayatına büyük katkıları olmuştur. Tanzimat bürokrasisi ve aydınların birçoğu buradan yetişmiştir. Aynı dönemde Batıya çeşitli alanlarda yetişti-

---

[6] Akyüz, *a.g.e.*, s.132.

[7] Yahya Akyüz, "Darülmuallimin'in İlk Nizamnamesi (1851), Önemi ve Ahmet Cevdet Paşa", *Milli Eğitim*, Mart 1990, S.95, s.3-20.

[8] Cevat, *a.g.e.*, s.62.

[9] Dârülfünun hakkında bak: Ali Arslan, *Darülfünundan Üniversiteye*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1995; Aynı yazar, "Osmanlı Darülfünûnu", *Osmanlı*, C.5, s.297-305. Emre Dölen, "Darülfünûn", *TCTA*, C.2, s. 476-477.

[10] Tanzimat Döneminde açılan yeni okullar, programları, uygulamaları ve kadroları için: Ergin, *a.g.e.*, C.1-2, s.411-721; Akyüz, *a.g.e.*, 2008, s.137-195; Unat, *a.g.e.*, Ankara 1964; Berkes, *a.g.e.*, s.229-244; Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.49-56. Lewis, *a.g.e.*, s.115-116; İlhan Tekeli-Selim İlkin, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara 1999, s.60-84; Sadrettin Celâl Antel, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, s.441-462; Hasan Ali Koçer, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1991; s.22-119; Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi*, İstanbul 1991; "Eğitim Tartışmaları", *TCTA*, C.2, s.478-482; Emin Kolaycı, "XIX. Yüzyıl ve Sonrası Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim Kurumları", *Osmanlı*, C.5 s.281-296.

rilmek üzere öğrenci gönderilmiştir.[11] Açılan okullardaki çeşitliliğin sebeplerinden biri, hızla gelişen bürokrasiye memur ve bürokrat yetiştirmektir.

1856'daki *Islahat Fermanı* temel siyasetini eğitim üzerine odaklamış ve bu alanda ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Fermanla Osmanlı toplumundaki tüm milletlere/etnik ve dinî azınlıklara okul açma hakkı tanınmakta ve Devlet-i Âliye'nin mekâtib-i askeriye ve mülkiyesi tüm Osmanlı tebaasına açılmaktadır. Böylece "her okul herkese açık olacak, cemaatler kendi kültür ve politikalarına uygun okullar açabilecektir" hükmü getirilmiştir. Buna karşılık devlet içindeki eğitim zât-ı şahane tarafından seçilecek karma bir 'Meclis-i maarif'in denetimi altında olması koşulu getirilmiştir. Eğitimi yaygınlaştırmak, kontrol altına almak ve merkeziliği sağlamak için 1857'de bu günkü Milli Eğitim Bakanlığının kökü olan *Maarif-i Umumiye Nezâreti* kurulmuştur.

1862'de geleneksel sıbyan mektepleri yanında '*Usul-i cedid*'e göre eğitim yapan okullar açılmıştır. *Usul-i cedid*, toplum ve devletin her kademesinde yenileşmeyi öngören Rusya Türkleri merkezli bir modernleşme hareketidir. Bu hareket içerisinde eğitimin önemli bir yeri vardır ve başta İsmail Gaspıralı olmak üzere diğer liderler tarafından özgün projeler ortaya konulmuştur. Bu okulların açılmasında ve metotlarının uygulanmasında ilk Osmanlı eğitimcilerinden Selim Sabit'in yeri büyüktür. Buralara muallim yetiştirmek için de *Darülmuallimîn-i Sıbyan*(1962) kuruldu. 1860'lı yıllarda bunlardan başka birçok yeni okul açılmıştır. *Erkân-ı Harbiye*(1864), *Darüşşafaka* (1865) ve geleneksel Osmanlı *Enderun* sisteminin yerine Fransız eğitim ve kültürü etkisinde eğitim yapacak olan Galatasaray Sultanisi(1868) gibi. 1869 *Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi* ile ilkokul bütün tebaaya zorunlu ve ücretsiz hale getirilmiş, 1876'da da Anayasa ile güvence altına alınmıştır. Saffet Paşa'nın nazırlığı döneminde yapılan nizamname 1860'lardan sonraki yeni eğitim gelişmelerine ayak uydurmayı ve eğitimdeki bölünmüşlüğü, hem teşkilât hem de hukukî bakımından çözüme kavuşturmayı hedeflemiştir. Bu nizamnâme ile ilk olarak vilayetlerde de bir maarif teşkilatı kurulması önerilmiştir. Aslında nizamname büyük ölçüde pozitivist Fransız Eğitim Bakanı J.

[11] Adnan Şişman, *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri*, Ankara: TTK Yay., 2004, s. 2-3.

Victor Duruy'un etkisi altında hazırlanmış[12] ve Osmanlı eğitimi Fransa eğitim teşkilatındaki gibi üç kademeli(*sıbyan*/ibtidai, *rüştiye*/medrese, *idadi*/medrese) olarak yapılandırılmıştır. Bu da Osmanlı toplum yapısına ve eğitim sistemine önemli bir Batı ve seküler etki olmuştur. İlk olarak 1846'da kurulması düşünülen ve ancak 1870'te açılabilen Darülfünûn, kısa süre sonra çeşitli nedenlerle kapatılmak zorunda kalmış ve ancak 1900 senesinde ve çok da etkili olmayarak açılabilmiş bundan sonra da kapanmamıştır.

Tanzimat döneminde eğitimde nicel gelişmeler yaşanmıştır. Osman Ergin, eğitim açısından Tanzimat yıllarını "gelişme ve genişleme seneleri"[13] olarak tanımlar. Halk eğitiminden, askerî ve teknik okullara, yüksek öğretime ve kızların eğitilmelerine varıncaya kadar çok geniş bir yelpazede eğitim faaliyetleri başlatılmıştır. Eğitimdeki bu hızlı gelişmeler, yeniliklerin halka (tebaaya) daha rahat ulaştırılabilmesi içindir. Gerçek batılılaşma için, eğitimli bir halka sahip olmak gereklidir. Bu sayede Avrupa kamuoyunda olumlu bir imaj oluşturmak da istenmiştir. Bu amaçlara ulaşabilmek için ilk kez Tanzimat döneminde meslekî ve teknik eğitimin temelleri atılmaya ve öğretmen yetiştiren yüksek okullar açılmaya başlanmıştır.

Tanzimat döneminde eğitim açısından önemli sayılan yeni ilmî ve meslekî cemiyetler de kurulmuştur. Bu cemiyetlerin ilmî yayınlarının ve faaliyetlerinin bilimsel gelişmelere olduğu kadar eğitimin gelişmesine, modernleşmesine ve yaygınlaşmasına katkısı büyüktür. *Tercüme Odası, Encümen-i Dâniş, Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi*, çeşitli *Tıp ve Eczacılık Cemiyetleri, Mühendis ve Mimarlık Cemiyetleri, Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye* bunlardan bazılarıdır.[14] Tanzimat'ın eğitim sistemine getirdiği önemli yenilik, somut değişimlerden ziyade zihniyet yönündedir. Bu dönemde açılan yeni okullar, yetiştirilmek istenen birey tipi ve oluşan örgütler geleneksel Osmanlı eğitim zihniyetinden farklıdır. Avrupa'da yüz yıl önce başlayan ansiklopedizmin etkileri 1860'lardan sonra Osmanlı'da görülmeye başlar. Münif Paşa, *Cemiyet-i Tedrisiye-i İslâmiye* derneğini tesis etmiş ve

---

[12] Somel, *a.g.e.*, s.4.

[13] Ergin, *a.g.e.*, C.1,411

[14] *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri*, Yayına Haz: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: Ed. Fak. Basım, 1987.

buraya bağlı olarak *Mecmua-yı Fünun* adında ilk ansiklopedik yayını çıkarmaya başlamıştır.[15]. Sosyal bilim alanında gelişen 'kritik söylem kültürü' ya da 'kritik düşünce'[16] Şinasi ile ilk örneklerini verirken, eğitimde laik düşünce, seküler hayat anlayışı, dinî düşünceye muhalefet, materyalist ve pozitivist bilim zihniyeti âdeta Tanzimat'ın yeni okullarını esir almış gibidir. Bu okullar ile yeni bir birey tipi ve toplumsal hayat tasarlandığı açıktır. Hukuken eşitliği, siyasî bakımdan da "Osmanlıcılığın" hayata geçirilmesi Tanzimat okullarının temel amaçları arasındadır. Tanzimat'la birlikte kurumsal modernleşmenin önemli araçlarından olan devlet okulları açılmaya başlar. "Tanzimatçılar masraflarını devletin üstlendiği ama laikleştirilmiş bir sivil eğitim tasarlamışlardır."[17] Tanzimat yılları eğitim gelişmelerinin Avrupa merkezli ve istemli olması, kapital zihniyete ve sanayi toplumu gerçeklerine teşne yapıda olması dikkat edilmesi gereken hususlardandır. Bu istem ve zihniyetin paralelinde Osmanlı toprakları yoğun bir misyoner okulu istilasına uğramıştır. Uzak ve oldukça dolaylı biçimde faydaları olsa da, misyoner okulları Osmanlıdan Cumhuriyet'e devreden çok boyutlu ve derinlikli eğitim sorunlarından biridir. Eğitim hizmetlerinin büyük bir atılım yaptığı Hamidiye döneminde bile misyoner okullarının sayısı, toplum ve siyaset bünyesine verdiği tahribat korkunçtur. Tanzimat'la birlikte eğitimde büyük atılımlar yapılmış ama yeterli düzeyde yaygınlaşamamıştır. Yeni okulların yanında geleneksel eğitim kurumları varlığını ve faaliyetini aynen devam ettirmiş ve bu toplumun hemen her kesiminde derin bir ikilik meydana getirmiştir. Eğitimin yaygınlaşma sorunu Tanzimat'ın devamı olan ama bir anlamda da kırılma olarak görülebilecek II. Abdülhamid döneminde kısmen çözülmüştür.

II. Abdülhamid döneminde(1876-1909) eğitim konusunda nitelikten ziyade nicel gelişmeler söz konusu edilir. Bu konuda araştırmacılar hemfikir gibidir. Ergin bu dönemi "yayılma ve ilerleme seneleri"[18] olarak kaydeder. Bu dönem eğitim açısından tam bir "yeniden inşa" devresidir. İdadi ve rüştiyelerin memleketin her tarafına yaygınlaşması için

---

[15] Doğan, *Tanzimat'ın İki Ucu, Münif Paşa ve Ali Suavi*, İstanbul: İz Yay., 1991.

[16] Şerif Mardin, "Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA*, C.1, s.47.

[17] François, *a.g.e.*, 2006b, s.290.

[18] Ergin, *a.g.e.*, C.3-4, s.839.

çabalar gösterilmiştir. -İlginç bir şekilde- Sultan camiden çok okul yaptırmıştır. Üstelik bu okullar merkezde değil, devletin çevre (periferi) bölgelerindedir. Tanzimat ve Hamidiye dönemlerinde rüştiye ve idadilere önem verilmesi ve yaygınlaştırılması Avrupa'da ortaya çıkan, hızla ve zorla Osmanlıya girmeye çalışan "endüstriyel ve finansal gelişmeleri dikkate alan bir modernleşeme çabasının ürünü"[19] olarak görülür. 'Sultanın modernleşmiş taşra seçkinlerine dayanma yönündeki siyasî isteğinin bir sonucu olarak' eğitim vilayetlere yayılır. Okullarda kayıt için asla ırk ya da din farklılığı dikkate alınmamış, aksine devletin bütün unsurları bu okullara dâhil edilmeye çalışılmıştır. Her ne kadar taşrada çok okul açılmışsa da buralarda görev yapacak yeteri kadar yetişmiş personel olmadığından bu okullarda geleneksel zihniyete ve öğretim metotlarına sahip ulemâ görev yapmıştır. II. Abdülhamid döneminde yaygınlaştırılan bu okullarının temel amacı, "modern konularda yetkin ve aynı zamanda devletine ve sultanına bağlı idareciler yetiştirmektir."[20] Zor zamanlarda devletine hizmet verebilecek yeteneklere ve siyasî sadakate sahip genç bir nesil için din ve ahlâk derslerine ayrı bir önem verilmiştir. 1892'de kurulan *Aşiret Mektepleri* daha çok Arap vilayetlerine ve Ortadoğu'nun ileri gelen ailelerinin merkeze bağımlılığını sağlamaya yöneliktir.[21] Bu okullardan mezun olanlar devletin orta kademelerinde görev almıştır.

II. Abdülhamid dönemi eğitim önderleri modernleşme uğruna batılılaşmanın pasif bir taklitçisi olmak yerine, Osmanlı okullarının yerel gereklilikler ve gerçeklikler doğrultusunda ama çağdaş bir tarzda şekillenmesini istemişlerdir. Bunun için eğitim öğretim metotları ve araç gereç kullanımında farklı bir metot denenmiştir. II. Abdülhamid'in eğitim politikası daha çok Batı'nın rekabetiyle başa çıkabilmek için Batılı pedagoji ve tekniklerin seçicilikle ödünç alınması ve bunların geleneksel ve dinî öğelerle harmanlanması yönündedir. Avrupalı ve laik olan eğitim öğretim materyallerinin yerine Osmanlı ve İslâm geleneği ile uyumlu

---

[19] Somel, *a.g.e.*, s.49.

[20] Georgeon, *a.g.e.*, 2006b, s.292.

[21] Eugene L. Rogan, "Aşiret Mektebi: Abdülhamid's School for Tribes" (1982-1907) *International Journal of Middle East Studies XXVIII*. 1996, s.83-107; Alişan Akpınar, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, İstanbul: Göçebe Yay., 1999.

olanlar getirilmeye çalışılarak bir sentez oluşturma gayretine girişilir. Bu sebeple "pek çok tarih araştırmasında geçen 'laik eğitimi' temin etmenin ötesinde, ortaya çıkan eğitim programı karmaşık bir Doğu-Batı sentezi"[22] şeklinde gerçekleşmiştir. Abdülhamid dönemi okullarında okuyan gençler "devlette liyakatleri ve yetkinlikleriyle orantılı bir rol oynamak için sabırsızlanarak Jön Türk hareketini ve ulus milleti oluşturacak Türk milliyetçiliğini beslemişlerdir. Milliyetçi hareketlerin yönetici kadroları ve militanları da buralarda okuyan gençlerden çıkmıştır. Hem Ermeni eylemcilerin hem de ilk Arap milliyetçilerin ne kadar genç oldukları"[23] bunun açık delilidir. Abdülhamid dönemi eğitim yenilikleri milliyetçi hareketleri beslemenin yanında modern ve merkezî bir eğitim sisteminin oluşmasına yönelik temellerin atıldığı, az olsa da, nitelik yönüyle gelişmiş bir insan unsurunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle eğitim ve toplumsal hayattaki yaptıklarıyla "Abdülhamid, hem II. Mahmut'un devamı, hem de Mustafa Kemal Atatürk'ün habercisi olarak görülür."[24] II. Abdülhamid döneminde açılan okullar, Müslüman orta sınıf yetişmesinde sosyal ve kültürel modernleşmede çok önemli rol oynamıştır. Bu bakımdan Abdülhamid devrinin -belki son yılları hariç- bir cehalet ve karanlık dönemi olmadığı, tam tersine özellikle de Doğu Akdeniz'in liman kentlerinde bir '*Belle Epoque*' görünümüne büründüğü[25] dönemin arşiv kayıtları ve sosyal gerçeklikleri dikkate alınarak dile getirilmiştir.

Toplumsal ve siyasî hayatın önemli bir dönüm noktası olan Tanzimat Fermanı'nda eğitim ile ilgili hiçbir hüküm bulunmamasına rağmen bu yıllardan sonra eğitim alanında hızlı ve geniş ilerlemeler olmuştur. Bu güne kadar gelen birçok eğitim müessesesinin temeli Tanzimat döneminde atılmıştır. Ancak eğitimdeki ilerlemenin mahiyeti ve amacı tam olarak belirlenemediği için, kalıcı bir başarıdan söz etmek zordur. Çünkü bu okulların hemen hepsi memleketin bir ihtiyacını karşılayacağı düşüncesi ile açılmış olmasına rağmen şüphesiz hiç biri onu tatmin edecek bir mahiyet ve seviyeye ulaşamamıştır. Çünkü "hepsi gelişi-güzel,

---

[22] Fortna, *a.g.e.*, s.164.

[23] Georgeon, *a.g.e.*, 2006b, s.376; Kushner, *a.g.e.*

[24] Georgeon, *a.g.e.*, 2006b, s.510; Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909*, Çev: Gül Çağalı Güven, İstanbul: YKY, 2002, s.182.

[25] Georgeon, *a.g.e.*, 2006b, s. 508.

derme-çatma vasıtalar ve kifayetsiz hocalarla, sistemsiz, plansız bir şekilde tesis edilmişlerdir. Bununla beraber, cemiyetin bünyesinde meydana gelen veya beklenilen değişmelerden doğan ihtiyaçlar bu müesseselerin teşekkülünü zaruri kılmıştır."[26] Tanzimat eğitiminin bu aksaklıkları II. Meşrutiyet dönemine kadar ince uzun yollara ayrılarak devam etmiş ve Tanzimat eğitim ve eğitimcilerine karşı önemli eleştiriler yapılmıştır.

Tanzimatçılığın zihniyet olarak topluma büyük zararlar getirdiği vurgulanmış ama bunun sorumlularının öncelikle dönemin siyaset ve siyasetçileri olduğu dile getirilmiştir.[27] Bununla birlikte Tanzimat aydınları eğitimin toplum için oldukça önemli olduğunu sürekli vurgulamışlardır. Namık Kemal *Maarif* başlıklı yazısında; "inancıma göre şu maarif hususu dünyada mevcut olan siyasî meselelerin cümlesinden mühimdir. Bu konuda bir görüş istenilirse, öncelikle her türlü nefsî coşkulardan ve şairane hayallerden sıyrılmak ve güzel fikirlerin ve arzuların neler olduğunu araştırmak, sonra da bunların fiiliyata tatbik çareleri düşünülmelidir"[28] der. Münif Paşa, toplumsal değişim için en önemli araç olarak eğitimi görür.[29] Paşa'nın, çocuk eğitimi ve kızların okutulması konularında dönemine göre hayli ilerici fikirleri vardır. Eğitime verilen bu önem Tanzimat dönemi devlet adamlarından ve aydınlarından hareketle, Jön Türk dönemi aydınlarına da geçmiştir. Öyle ki Jön Türklerin toplumsal devrimi sıkı sıkıya eğitime bağlıdır. Bunu Avrupa'daki ve Osmanlı'daki öncülerine bakarak yapmayı planlamışlardır. İbrahim Temo, İttihat ve Terakki için Paris'te kaleme aldığı eğitim programı girişinde, "bir milletin eğitiminin temeli ilk tahsildir. Her millet halkının okuryazar sayısıyla medeniyetteki vaziyetini gösterir. Bundan dolayı Türkiye'mizde yapılacak en mühim ıslahat bir binanın temel taşlarına benzeyen maariftir"[30] derken, Münif Paşa, Ali Suavi ve Namık Kemal'in eğitim düşüncelerini savunuyor gibidir.

---

[26] Turhan, *a.g.e.*, İstanbul, 1980, s.172.

[27] Satı[El- Husrî], "Tanzimatçılık Mes'elesi 1", *İçtihad*, 2 Mayıs 1329, No: 64, s.1379-1383; Aynı yazar; "Tanzimatçılık Mes'elesi 2", *İçtihad*, 9 Mayıs 1329, No: 65, s.1406-1410.

[28] Namık Kemal, "Maarif", *İbret*, S.16, 4 Temmuz 1872; M. Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Ankara: YKY, 1997, s.99.

[29] Doğan, *a.g.e.*, 1991, s.158.

[30] İbrahim Temo, *Dr. İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, İstanbul: Arba Yay., 2000, s.158.

Tanzimat ile hızlanan yenilik hareketleri birçok alanda ikili bir yapının oluşmasına da sebep olmuştur. Bu ikili yapılardan biri de eğitimdir. "Eski ve yeni aynı devirde, esasta hiç bir çatışmaya girmeksizin karşı karşıya varlıklarını devam ettirmişlerdir."[31] Geleneksel eğitim kurumu olan medreseler ve sıbyan mektepleri karşısında yenilikçi seküler ve laik okullar açılmaya başlanmıştır. Medreselerde köklü bir ıslahata ya da ilgaya girişilmeksizin Avrupaî okullar faaliyet göstermeye başlamıştır. Aslında medreselerde ilk bozulmalar Kanuni döneminde başlamıştır.[32] Bu döneme kadar başarılı olan medreselerin bozulmaya başlamasında dâhili ve harici farklı sebepler vardır.[33]

II. Abdülhamid devrinde iptidaî, rüştî, idadî ve sultanîlerdeki gelişmelere karşılık Darülfünûn'da 1900'e kadar hatta daha sonra da önemli bir gelişme yaşanmamıştır. Bu kurumdaki önemli ıslahatlar ve değişimler Jön Türk döneminde olmuştur. Medreselerin ve sıbyan mekteplerinin ıslahına yönelik hiçbir gelişme olmamış ve Tanzimat'la başlayan geleneksel ve modern eğitim düalizmi daha da derinleşerek devam etmiştir. Halkı daha geniş kucaklayan sıbyan mekteplerinin karşısına Tanzimat'la birlikte iptidâilerin çıkması ve bu okulların sıbyan mekteplerinin rolünü tam anlamıyla kapamaması yüzünden ilköğretimin modernleşmesi 1908 devrimi sonrasına kadar yapılamamıştır. Burada ilginç olan nokta, II. Abdülhamid'in bütün yatırımını modern eğitim kurumlarına yapmasıdır. Ancak, Tanzimat'la gelen benimsemediği laik zihniyetini de, İslâmi bir form giydirdiği bu yeni modern okullar yardımıyla zayıflatmaya ve Tanzimat'la ve I. Meşrutiyet'le sarsılan 'Sultan'ın itibarını yeniden inşaya çalışmıştır. Bunu yaparken Osmanlıcılığa, devletin

---

[31] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.49.

[32]Zeki Salih Zengin, *II. Meşrutiyet'te Medreseler ve Din Eğitimi*, Ankara: Akçağ Yay., 2002, s.22.; Şerafettin Yaltkaya, "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yay., 1999, s.465.; Hüseyin Hatemi, "19. Yüzyılda Medreseler", *TCTA*, C.2, s.501; Mustafa Ergün, *II. Meşrutiyet Devrinde Eğitim Hareketleri*, Ankara: Ocak Yay., 1996, s.23.

[33] Medreselerin gerileme ve bozulma sebepleri hakkında geniş bir literatür vardır. Bunlardan bazıları için bak: Murtaza Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Hece Yay., 2002; Ergin, *a.g.e.*, C.2; Aydın Sayılı, "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)" *Araştırma, DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.1; Mehmed Niyazi, *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1996; Ahmet Cihan, "Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat", *Osmanlı*, C..5, Ankara 2000; Mustafa Akdağ, "Medreseli İsyanları", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, S.11.

otantik ve ontolojik otoritesine, disiplinine ve merkeziyetçiliğine ziyade ehemmiyet göstermiştir.

Abdülhamid, eğitim vasıtasıyla, Müslüman bir orta sınıf inşa etmeye çalışır. Aynı zamanda merkezin değerlerini, yeni açtığı okullar yoluyla, orta sınıfa ve bütün halk kitlelerine yaymayı planlar. Halkın uygarlaşmasının ancak bu şekilde olabileceğine inanan Abdülhamid, geleneksel devlet rejiminden, modern devlete geçişte eğitimi bir araç olarak kullanmak ister. Bu dönemde eğitimin yaygınlaştırılması ve kitle eğitimi ilköğretim düzeyine kadar yayıldı. Temel amaç: "öteki imparatorluklarda olduğu gibi, itaatkâr ama aynı zamanda merkezin değerlerini kendisininki olarak kabul edecek şekilde eğitimli bir nüfusun yaratılmasıydı. Bu anlamda meşrutî monarşiler kesinlikle ideolojik düşmanlarının yani Fransız İhtilali'nin girdiği yolu benimsemekteydi. Eugene Webeer'in çığır açan kitabında işaret ettiği gibi 'insanlara Fransızca öğretmek, onları *uygarlaştırmanın* önemli bir yöntemiydi.'[34]

Abdülhamid döneminde toplumsal eğitimi dolaylı etkileyen, kitap basımı, basın hayatı, edebî gelişmeler ve halk eğitimi alanında da önemli gelişimler olmuştur. Bu dönemde kadın, aile ve çocuk dergilerinde büyük bir patlama yaşanmıştır. Bu alanda yayımlananlar ilginç bir biçimde II. Meşrutiyet'ten de fazladır. Yıllık ortalama matbu kitap sayısı yarım yüzyılda yedi katına çıkmıştır. Günlük gazete sayısı az olmakla birlikte o döneme göre hayli yüksek tirajlara sahiptir. "II. Abdülhamid saltanatı döneminde modern kitap basımının temelleri atılmış, kitap ve basınla ilgili Avrupa anlayışı benimsenmiştir."[35] Bu güne kadar dinî metinlerden başka bir şey okumayan halk kitlelerinin zihinlerinde bu yeni kitaplar büyük değişim meydana getirmiştir. Dönemin gerçeklerinden biri sansür ve jurnalciliktir. Kitap basımında sıkı tedbirler alınmıştır. Sadece idareden ruhsatı alınan kitaplar basılabilmiştir. Ancak basılan kitapların nitelikleri oldukça ilginçtir.[36] Birçok kitabın basımı ya da satışı yasaklandı, yazarlara okuma yasağı getirildi, hatta bazı takvimler bile yasaklandı.

---

[34] Goral Gluck, *Japan's Modern Myths*, Princeton:1983'ten; Deringil, *a.g.e.*, s.102.

[35] Fahriye Gündoğdu, "II. Abdülhamid Dönemi Türk Basın Teknolojisi ve Modern Basımcılığına Giriş", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (Özel Sayı), Ankara: 1983, S.1, s.109.

[36] Bu konu tarafımızdan "II. Abdülhamid Dönemi Eğitim Tartışmaları", başlığıyla yerli ve yabancı ulaşılabilen bütün literatür geniş bir şekilde incelenmiştir. Ancak henüz yayımlanmamıştır.

Ancak "bütün bunlara rağmen, basılı kitapların hali vakti yerinde ve öğrenmeye hevesli olanların evlerinin normal birer eşyası haline gelmesi Abdülhamid zamanına rastlar."[37]

Bu dönemde çeviri faaliyetleri de hızlanmıştır. 1876 Anayasası ile Osmanlı bürokrasisinde memur olabilmek için Türkçe bilmenin şart koşulması, devletin Türkçe bilmeyen dinî ve etnik gruplarının eğitiminde Türkçeye ayrı bir yer ve önem verilmesine sebep olmuştur. Bu da Türk dilinin oldukça hayrına bir gelişme olmuştur.

Tablo 2: Abdülhamid döneminde basılan kitaplar

Osmanlı Devleti'nde yayımlanan kitaplar, 1820-1908 ve konuları				
Yıl	**Edebiyat**	**Müspet ilim**	**Din**	**Yönetim**
1820-38	56	89	59	13
1940-59	217	230	310	55
1860-76	583	583	372	118
1876-1908	2950	3891	1037	946

Kaynak: Orhan Koloğlu, **Avrupa Kıskacında Abdülhamid**, İstanbul: 1988, s.406

Eğitim II. Abdülhamid döneminde büyük ölçüde taşraya yayılmıştır. Bu yayılmanın devlete memur yetiştirmek ve taşra teşkilatlarını güçlendirmek gayelerinden ileri geldiği de söylenebilir. Abdülhamid iktidarının ilk zamanlarında "250 olan rüştiye sayısı 1908'lere gelindiğinde 600'e, idadilerin sayısı, 5'ten 104'e, Darülmuallimîn sayısı, 4'ten 32'ye, iptidaî okulların sayısı da 200'den 4000-5000 civarına yükseltilmiştir. Sıbyan mekteplerinin 1000'e yakını Usul-i cedid"[38] tarzında eğitim veren okullardır. Bu artışa okulların çeşitliliği de eklenmiştir. Bu nicel artışın eleştirel noktalarından biri, eğitmin niteliğidir. Ancak bu tenkitler "genellikle yüksek öğretime yöneliktir. İlk ve orta öğretim bunun dışındadır. Ama ilk ve orta öğretim hiçbir zaman Avrupa'daki emsalleri seviyesine ulaşamamıştır."[39] Bütün bu eleştirilere rağmen Cumhuriyet'i kuran kadro büyük ölçüde II. Abdülhamid dönemi eğitim kurumlarından yetişmiştir. Jön Türk muhalefeti bir anlamda mevcudiyetini II. Abdülhamid'in taşra-

---

[37] Karpat, *a.g.e.*, 2005a, s.244.

[38] Bayram Kodaman, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK Yay., 1991, s.164.

[39] Kodaman, *a.g.e.*, s.164.

ya yayılan eğitim kurumlarına borçludur.[40] Bunu Jön Türklerin önde gelenlerinin doğum yerleri ve eğitimlerine bakarak anlamak mümkündür. II. Meşrutiyet aydınlarının çoğunluğu Abdülhamid aleyhindedir. Özellikle "yurt dışında bulunan Jön Türklerin hemen hemen tek ortak noktaları Abdülhamid aleyhtarlığı yapmaları idi."[41] Buna rağmen Abdülhamid'e yönelik eleştirilerin tamamına yakın bir kısmı siyasetle ilgilidir. Meşrutiyet, parlamento, basın hürriyeti, fikir özgürlüğü vb. konularında yoğun eleştiriler yapılmış ama eğitim konusunda bir tenkit söz konusu değildir. İttihat ve Terakki'nin kurucularından İbrahim Temo'nun anılarında ilginç bir anekdot bulunmaktadır: Jön Türkler Fransa'da sürgünde iken bir gün iktidara geldiklerinde yapılacak ıslahatların neler olacağını tartışırlar. Cemiyetin başkanı Ahmed Rıza bir akşam toplantı yapmış, iş başına geçtikleri zaman ne yapabileceklerine dair herkesin görüşünü almıştır. Ancak onların ciddi bir programı yoktur. Bir hafta sonra İbrahim Temo, eğitim konusunu üzerine almış ve bir proje sunmuştur. Proje kısaca şunları içermektedir:

- Bütün Osmanlı vatandaşları için ilk eğitim yedi yaş sonrası zorunlu ve parasızdır.
- İlkokuldan itibaren bütün programlar devlet denetiminde ve gözetiminde olacaktır.
- Dört yıl ilkokul okuyup da ilerisine gidemeyenler iki yıllık ameli öğretim yapmalıdır.
- Köy ve mahallelerde 40'tan fazla Türk olmayan çocuk varsa onlara kendi dillerinde eğitim imkânı sağlanacaktır.
- Azınlık ve yabancı okullarının ders saatlerinin yarısı Türkçe olmalıdır.
- Türk ilkokullarını bitirmeyenler veya Türk ilkokullarına denk bir sınavdan geçip başaramayanlar Osmanlı memuriyetine kabul olunmazlar.
- Osmanlı dâhilindeki din adamları eğitim işlerine asla karışmamalıdır.
- Latin harfleri kabul edilmelidir.

Bu tasarıya Ahmed Rıza: "Doktor bu senin yazdıkların şimdiden zaten II. Abdülhamid idaresinde fazlası ile tatbik olunuyor. Hatta vilayetlerde

[40] Jön Türkler'in malî kaynakları ve Abdülhamid ile olan ilişkileri konusunda ilginç bir detay: "Küçük bağışlar dışında ilginçtir ki, Jön Türk hareketi saray tarafından jurnallerin (gizli ihbar ve raporlar) satışından elde edilen paralar ve bazı üyelerin devlette önemli makamlara getirilmek için yaptıkları şantajlarla finanse edilmiştir." M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York: 1995, s.214.

[41] Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 1981, s.33.

açılan idadilerde dahi resmen konmuştur"[42] diyerek tasarıyı tartışmaya bile gerek duymaz. Jön Türklerin eğitim tasarılarının hemen hemen tamamı (son madde hariç) Abdülhamid zamanında uygulanmaya başlanmıştır. Netice olarak bu dönemde genellikle toplumsal örgütlenmeler kuşkuyla karşılansa da bilim, eğitim ve meslek örgütlerinde ciddi gelişmeler yaşanmıştır.

II. Meşrutiyet öncesindeki eğitimde yenileşme düşünceleri, Garp hayranlığına kadar varmıştır. Bütün bu yenilik teşebbüslerine rağmen Osmanlı toplumunun eğitim sistemi ve seviyesi istenilen düzeye getirilememiştir. Hukuk, basın ve devlet idaresinde olduğu gibi eğitimde de ikililik devam etmiştir. Tanzimat eğitimcileri topluma gerçek bir reform yaşatamamakla suçlanır. Hızlı bir batılılaşmaya girişilmiş ama bu hareketin topluma uygunluğu göz ardı edilmiştir. "Tanzimat hareketi olduğu zaman, Osmanlı camiasının Doğu medeniyet ve kültürü ile alakasını kesip garp medeniyetini temsil edebilmesi için lazım olan sübjektif ve objektif şartlar mevcut değildir."[43] Yani toplum bünyesi bu zihniyet değişimine hazır değildir. Batı dünyası gerçek anlamda tanınmamıştır. Yeni açılan okullarda ve çıkarılan nizamnamelerde özgünlükten ziyade öykünmeci bir Batı taklitçiliği belirgindir.

II. Meşrutiyet döneminde eğitim düşüncesi

Tanzimat'la başlayan kültürel modernisazyonun nitelik olarak fazla değişmeden hız ve açılım kazandığı II. Meşrutiyet devrinde diğer bütün alanlarda olduğu gibi eğitimde de birçok yenilik ve düzenleme yapılmıştır. II. Meşrutiyet dönemi eğitim gelişmelerine bir bütün olarak bakıldığında yapılanların, Cumhuriyet inkılâplarının hazırlık safhasını oluşturduğu görülür. Dönemin siyasetçileri ve düşünürleri tarafından, toplumsal değişimin sağlanması ve ulus-devlet inşası için eğitimin vazgeçilmez bir vasıta olduğu, üzerinde önemle durulan bir konudur. Bunun için öncelikle ilköğretimin yaygınlaştırılması çabaları ağırlık kazanmıştır. Balkan Harbinden sonra yaşanan facianın sebeplerinden bir olarak toplumun eğitimsizliği görülmüş ve eğitimin bütün kademlerin-

---

[42] Temo, *a.g.e.*, s.158-159.

[43] Celâl Sadrettin Antel, "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yay., 1999, s.445.

de yeni düzenleme ve ıslah çalışmalarına girişilmiştir. Bu konuda eğitimciler arasında çok geniş ölçekli tartışmalar yapılmıştır. Tartışmaların temelinde, verilecek eğitimin niteliği, türü, dönemi ve içeriği başta gelir. Eğitimde ıslahın üstten mi yoksa alttan mı başlaması gerektiği üzerine Satı Bey ile Emrullah Efendi arasında "Tuba ağacı nazariyesi" olarak şöhret bulan tartışmalar olmuştur. Anadolu'nun eğitimsizliğinden şikâyet edilerek, Köy Enstitülerine ilham verecek olan köylülerin eğitilmesi üzerine projeler yapılmıştır. İlk defa bu dönemde yükseköğretimde önemli düzenlemeler yapılmış, ders programları Avrupaî tarzda yeniden düzenlenmiş, farklı bölümler açılmış ve karma eğitimin ilk örneği sayılabilecek uygulamalar gerçekleşmiştir. Medreselerin ıslahına ya da ilgasına yönelik tartışmalar yapıldıysa da çalışmalar, ıslah yönünde olmuş ama başarı sağlanamamıştır. Bu dönemde kadınların okula gitme zorunluluğu getirildi. Çocuk eğitimine ayrı bir önem verildi ve okulöncesi eğitimin temelleri atıldı. Osmanlı'nın son döneminde eğitimdeki sorunları çözebilmek için başlıca şu yollara başvurulmuştur: "Modern eğitim metoduyla İstanbul'da medrese öğrencilerini eğitmek, askerî ve sivil kurum eğitimcilerine doğa bilimleri alanında bilgiler vermek, büyük vilayet merkezlerinde vilayet seminerleri tesis etmek, köy imamlarını vilayet seminerlerinde modern eğitim metotlarıyla eğitmek, Osmanlıcayı iyi bilen Amerikalı eğitimcileri eğitim alanında istihdam etmek." [44]

II. Meşrutiyet döneminde eğitimin millî ve dinî içeriğine yönelik Türkçü, İslâmcı ve Batıcı paradigmalar çok sayıda tartışma yapmış ve bu tartışmalar ilk defa bu dönemde mebzul miktarda eğitim yayınlarına yansımıştır. "Çocuktan hareket akımı, iş okulu akımı, girişkenlik eğitimi akımı, kitle eğitimi akımı, kültür eğitimi akımı, kadın eğitimi akımı, beden eğitimi akımı"[45] gibi tartışmalar eğitim düşüncesine yenilik kazandırmıştır.

Jön Türkler Avrupa eğitim idealini benimsemişler ve bunun bütün toplumsal sorunları çözecek bir reçete olduğunu düşünmüşlerdir. Yeni bir eğitim felsefesi yerleştirmeyi ve yeni eğitim sitemi yaratmayı denemişler, eğitim sistemi reformlarını -o güne kadar olanların aksine bir

---

[44] Somel, *a.g.e.*, s.273.

[45] Ergün, *a.g.e.*, 1996.

şekilde- aşağıdan yukarıya doğru inşa etmeye çalışmışlar ve bunda da kısmen başarılı olmuşlardır. Bu dönemde yurt dışına gönderilen öğrencilerin adresi öncekilerden farklı olarak çoğunlukla Almanya olmuştur. Eğitim konusunda Jön Türk hükümetleri Almanya'dan kapsamlı yardımlar almıştır. Türk maarifinin Alman modeline göre yeniden yapılandırılmasında kısmî de olsa başarı sağlamışlardır. Alman profesörlerin Türk eğitimine yönelik reform çalışmaları Cumhuriyet dönemindeki sıkı işbirliğine temel oluşturmuştur. Alman eğitim danışmanlarının reform önerileri ve projeleri birçok alanda meyvelerini Cumhuriyet döneminde vermiştir.[46]

Jön Türk dönemi olarak da adlandırılan II. Meşrutiyet devrinde, eğitimin sosyolojik ve felsefî içeriğinde farklılıklar ortaya konulmuştur. Eğitimde laik düşünce bu dönemde hayli taraftar kazanmıştır. Ülkedeki eğitim kurumlarının farklı Nezaretlere bağlı olması, kız erkek ayrı okulların olması ve yabacı okul sayısının hızla artması ve zararlı faaliyetlerinin neredeyse önlenememesi ve bütün bu kurumların malî ve pedagojik denetlenmelerinin imkânsızlığı yüzünden, 1912'den sonra eğitimde Tevhid-i tedrisat istekleri başlamıştır. Bu istekler ve tartışmalar Cumhuriyet dönemi eğitim inkılâplarının hızlı ve başarılı olmasını sağlamıştır.

Cumhuriyet'in son dönem Osmanlı toplum ve devletinden devraldığı eğitim mirasına genel olarak bakıldığında şöyle bir manzara ortaya çıkar: Son dönem Osmanlı toplumunda ortaya çıkan her türden sorun, dış kaynaklı olarak görülüp bu yönde savunma mekanizmaları geliştirilse de, bunda iç dinamiklerin etkisini unutmamak gerekir. "Özelikle dışarıda ortaya çıkan sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik gelişmeler neticesinde bu gelişmelerden faydalanmak isteyen Osmanlı toplumunun istemlerine merkezî siyaset tarafından çözümler üretilememiştir. Bu çözümsüzlük devletin temel çöküş sorunu haline gelmiştir."[47]

Osmanlı modernleşmesi, pozitivist batılılaşma kavramı altında incelenip anlaşılabilir. Yapılan eğitim yenileşmelerinde de bu özellik sürekli

---

[46] Paragraf, Gencer'in eserinin sonuç kısmından özetlenmiştir. Mustafa Gencer, *Jön Türk Modernizmi ve Alman Ruhu, 1908-1918 Dönemi Türk-Alman İlişkileri ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yay., 2003, s.333.

[47] M. Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Çöküşü ve Günümüz Kürt Sorunu (1,2)" *Zaman*, 23-24.11.2007.

varlığını korumuştur. Bu yönüyle birlikte "19. yüzyıl eğitim modernleşmesi, devletin genel modernleşme hareketinin bir parçasıdır. Osmanlı eğitim reformunun amaçlarından biri, sosyal disiplini sağlamaktır"[48] Cumhuriyete miras kalan eğitim sisteminin önemli özelliklerinden biri, Batı seküler zihniyetine teşne hale gelmiş bir sistem olmasıdır. "Batının seküler eğitim sistemi 19. yüzyılda Osmanlı toplumuna Jön Türkler ve Kemalist devrimlerin yol açtığı olaylar zinciriyle girmeye başlamıştır."[49] Osmanlıya yeni eğitim kurumlarının ve yeniliklerin transferi yeni bir seçkinci ve elit sınıfı da yavaş yavaş beraberinde getirmiştir. Batılı tarz eğitim almak, Müslüman Osmanlı toplumunda daima bir prestij ve ayrıcalık olarak görülmüştür.[50] Cumhuriyet döneminde batılılaşma ve modernleşme yeni boyutlar kazanmıştır. Bunun neticesinde toplum ve devlet algılarına yönelik, yeni kavramlar ve kurumlar ortaya çıkmıştır. Bu kavramların ve kurumların yerleşmesinde en etkili unsur olarak eğitim kullanılmıştır. Son dönem Osmanlı toplumunda ve erken Cumhuriyet'te büyük değişimin sağlanmasında en önemli enstrüman olarak eğitim görülür. Osmanlı döneminde merkezileştirilmek istenen ama bir türlü başarılamayan eğitim sistemi, Cumhuriyet döneminde Atatürk rejiminin resmi kurumları ve devrimleri sayesinde merkezileşmiştir. Osmanlı eğitim sisteminden müdevver olarak Cumhuriyet eğitim sistemine yeni kurumlar ve örgütlenmeler de ufak-tefek değişikliklerle geçmiştir. Sıbyan mekteplerinin yerine kurulan iptidaî mekteplere karşılık ilkokullar, rüştiyelere karşılık, ortaokullar, idadilere karşı liseler, Sultanilere karşılık yeni özel liseler, Darülfünûn'un yerine İstanbul Üniversitesi, medreselerin yerine, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İmam-hatip okulları ve Maârif Nezaretinin yerine de Milli Eğitim Bakanlığı kurulmuştur.

II. Meşrutiyet'in hâkim siyasî ideolojilerinde eğitim

Yapılan bütün yeniliklere rağmen II. Meşrutiyet'te hâla eğitime yeterince önem verilemediğinden şikâyet edilmiştir. Dönemin önde gelen dergile-

---

[48] Somel, *a.g.e.*, s.271.

[49] Andreas, M. Kazamias, *Education and Quest for Modernity in Turkey*, Chicago: The University Chicago Press, 1969, s. 262.

[50] Hester Donaldson Jenkins, *Robert Kolej'in Kızları Misyonerlik, Feminizm, Yabancı Okullar*, Çev: Ayşe Aksu, İstanbul: Dergâh Yay., 2008.

ri, gazeteleri ve aydınları gerilemenin sebebi olarak birinci sıraya halkın cehâletini ve eğitimsizliğini koymuşlardır. Hemen hemen her aydın 1908'de yapılan siyasal devrimin Osmanlı toplumu için büyük bir değişim olduğunu ifade eder. Ancak bu değişimin siyasî bir rejim değişikliği olduğu, bunun toplumsal bakımından desteklemedikçe bir şey ifade etmeyeceği dile getirilir.[51]

Dönemim eğitim düşüncesini anlayabilmek için bir anlamda dönemin siyasetini de anlamak gerekir. Çünkü eğitimi büyük ölçüde yönlendiren siyaset olmuştur. Bu durum özellikle Türk siyasal ve düşünsel hayatında böyle olmuştur. II. Meşrutiyet'in siyasal coğrafyasına bakıldığı zaman son derece karmaşık ve renkli bir ortam görülür. Bu sebeptendir ki Tarık Zafer Tunaya II. Meşrutiyet dönemi siyasal hayatını "Türk siyasal hayatının laboratuarı" olarak niteler. Bu dönemde belirgin olarak üç siyasal, kültürel ve toplumsal akım baş başa gitmiştir. Bunlar, *Türkçülük, İslâmcılık* ve *Batıcılık* akımlarıdır. Diğer akımlar bunlar nispetinde genişliğe ulaşamamış ve toplumsal hayatta kabul görmemiştir. Dönemin aydınları da büyük ölçüde bu akımların içinde ya da çevresinde değerlendirilmiş ve kategorize edilmişlerdir. Bu akımların ve bu akımlara mensup aydınların toplumsal hayatın işleyişine, siyasete ve toplumsal sorunların çözümlenmesine yönelik kendilerine özgü önerileri mevcuttur. Bu meyanda olmak üzere hem Türkçü, İslâmcı ve Batıcı akımların hem de bu akımlara mensup aydınların üzerinde durulmaya değer eğitim düşünceleri vardır. Cumhuriyet'i hazırlayan kadroların eğitim anlayışları mensup oldukları siyasal mecralar içinde ele alınabileceği gibi, tek tek de ele alınabilir. Burada aydınların eğitime yönelik düşünceleri özgün örneklerle kısa kısa ele alınacaktır.

II. Meşrutiyet aydınlarının birbirinden farklı eğitim düşünceleri yanında birbirine çok benzeyen düşünceleri de mevcuttur. Bunların başında toplumsal gerilemenin sebepleri arasında halkın eğitimsizliğinin gelmesi ve cehaletin sayılması gelir. Yine bu konuyla ilgili olarak, toplumsal buhrandan kurtulmanın en temel çaresi olarak da eğitim çare olarak gösterilmiştir. Toplumda eğitimin rolü ve önemi hakkında önem-

---

[51] Bu konuda önemli bir metin için bak: Akçuraoğlu Yusuf, "Son İnkılâb Sevâkıbı ile Netâici", *İçtihad*, Mart 1909, No:11.

li bir risale hazırlayan Tüccarzâde İbrahim Hilmi'nin ifadeleri kolektif bir şuurun ifadelerini andırması bakımından önemlidir:

> "Altı yüz seneden beri bu halkı yakıp kavuran kendi evi içinde bir gün rahat bırakmayan iç ve olaylar hep eğitimsizlikten doğuyor(....) Her hangi bir millet maarife sarılmayıp da siyasi varlığını komşularının rekabetine bağlarsa onun sonu felakettir. İşte Türkiye siyasi ve millî varlığını iç ilerlemesini maarifte aramayarak kendisini komşularının rekabetine maruz bırakarak yaşamak istediği için bir asır içinde başka milletlerin on asırda uğramadığı felaketlere uğradı (....). Maarifte ilerleyen bir millet her şeyde ilerlemiş addolunur. Çünkü milletine tatbik edeceği bütün uygarlık eserlerini maarifle temin edebilir (...). Büyük bir inkılâp yaptık fakat maarife hiç bakmadık, her hangi bir dairede az çok tensikat yapıldı, maarife hiç bakılmadı. Maarif nezaretine ise katiyen ehil bir adam aranmadı. Ne maarif nezaretine ehemmiyet verildi ne de gelen bir nazırın bir iş yapacağı hesap olundu."[52]

Burada görüldüğü gibi, toplumsal ilerleme ve geri kalma ile eğitim arasında pozitif bir korelasyon kurulmuştur. Eğitimin önemli bir mesele olduğunu *Kanun-ı Esasi*'nin ilgili maddelerine[53] atıf yaparak göstermeye çalışan Abdullah Cevdet, "eğitimin önemi meselesini daha da ileriye götürerek; bu memlekette hayat kadar hatta ondan daha önemli bir şey varsa o da eğitim ve sağlıktır. Anadolu'nun bu hususta ağlanacak bir durumda olduğu açıktır"[54] demektedir. Benzer ifadeler dönemin İslâmcı yazarlarından Mehmed Şemseddin, Türkçü aydınlardan Yusuf Akçura, Ziya Gökalp ve Ahmed Ağaoğlu tarafından da dile getirilmiştir.

Batıcı aydınlarda eğitim düşüncesi

II. Meşrutiyet'te Batıcı akımının en önde gelen ismi şüphesiz Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Peyami Safa ve Rıza Tevfik'tir. Bu aydınların düşüncelerine en yüksek düzeyde de öncelikle *İçtihad* mecmuası sonrasında da *Mehtab, Hürriyet-i Fikriye* ve *Hak* gazeteleri tercüman olmuştur. Abdullah Cevdet batıcı aydınların lideri olarak kabul

---

[52] Tüccarzâde İbrahim Hilmi, *Maarifimiz ve Servet-i İlmiyemiz*, İstanbul: Kütüphane-i Askerî, 1329 s.4-5-6,11.

[53] Abdullah Cevdet, "Şems'ü-l Mekâtib Mektebi", *İçtihad*, 23 Teşrin-i Evvel |1|330, No: 120, s.366; Kanun-ı Esâsi'nin ilgili maddesi şöyledir: "Madde 114 - Osmanlı efrâdının kâffesince tahsil-i maarifin birinci mertebesi mecburi olacak ve bunun derecât ve teferruâtı nizam-ı mahsus ile tâyin kılınacaktır.", Suna Kili, Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri (Sened-i İttifaktan Günümüze)*, İstanbul: İş Bankası Yay., 2000, s.55.

[54] Abdullah Cevdet, "Yangın Var", *İçtihad*, 1 Temmuz 1328, No: 49, s.1132.

edilir. Aykırı fikirleri ile daima ilgi ve tepki çekmiş bir aydındır. Ona göre, 1908'de yapılan ihtilal alel-acele yapılmıştır. Çünkü inkılâbı gerçekleştirenlerin altı yüz yıldır hüküm süren bir devletin başına geçtiklerinde uygulayabilecekleri gelişkin projeleri yoktur. Bu haliyle inkılâp acele yapılmıştır ve İttihat ve Terakki'nin 3. numaralı kurucu üyesi Cevdet'e göre "Une révolution hâtée est une évolution ratée', yani "müsta'cel bir inkılâb yarı yolda kalmış bir inkılâbdır".[55] II. Meşrutiyet'le birlikte gelişmeye başlayan Türkçülük akımının önde gelen aydınlarından Ziya Gökalp'in meşhur şiirine sadece iki kelimesini değiştirerek karşılık veren Cevdet, eğitime, ilme, bilime ve irfana ne kadar önem verdiğini şöyle anlatmıştır:

> "Geleneğe uymak adına hurafelere esir oluyoruz. Terakki demek, muhafazakârlık alışkanlığı üzerine yenilik huyunun galebesi demektir. Kuru gürültüyle galebenin adı 'ihtilâl'dir. Bizim ulaşmak istediğimiz hedef irfana malik olmaktır.
>
> Vatan ne Türkiye'dir *Türklere* ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: *Turan*". diyorlar. Güzel, a'lâ, fakat ben, bana söylenilmiş ve söylenecek sözleri boş veya hoş görerek:
>
> "Vatan ne Türkiye'dir *bizlere* ne Türkistan / Vatan büyük ve müebbed bir ülkedir: *İrfan*!
>
> demekte ısrarlıyım: hakiki milliyetperverlik, hakiki vatanperverlik ancak sağlam irfan ile elde edilir ve kalıcı olur."[56]

Görüldüğü gibi Abdullah Cevdet'in düşüncesinde eğitim ile irfan eş değer tutulan kavramlardır. Aslında o hep irfandan bahseder. İrfan kültürden daha ileri bir seviyedir. Eğitim, bilim ve ekonomi onda iç içe geçmiş unsurlardır. Bu açıdan toplumda refahın şartlarını daima üç olarak görmüş ve bunları; "Zengin olmak, Kuvvetli olmak, âlim ve fâzıl olmak"[57] olarak formüle etmiştir. Buradan anlaşıldığına göre, maddî zenginlik olmadan manevî zenginlik zordur. Maddî ve manevî zenginlik olmadan da âlim ve fâzıl olmak zordur. Şu halde iyi bir eğitim için maddî ve manevî zenginlik şarttır.

Abdullah Cevdet'in eğitim anlayışında tam laik ve Tevhid-i tedrisat usulü vardır. Ona göre eğitimde birlik ve beraberliğe, gidilmeden kızları

---

[55] Abdullah Cevdet, "Dilmesti-i Mevlâna", *İçtihad*, 26 Kanun-ı Evvel 29, No: 86, s.1905.

[56] Abdullah Cevdet, "Dilmesti-i Mevlâna", *İçtihad*, 26 Kanun-ı Evvel 29, No: 86, s.1905-6.

[57] Abdullah Cevdet, "Softalığa Dair", *İçtihad*, 4 Nisan 1329, No: 60, s.1304.

eğitmeden, gerçek halk eğitimi mümkün değildir. Eğitimsizliği geri kalmışlığın önemli nedenlerinden biri sayan Cevdet, eğitim öğretim birliğinin olmasını ister. Eğitimde istenilen başarının sağlanabilmesi için eğitim birliğine gidilmesi şarttır. Çünkü hiçbir memlekette eğitim, Osmanlı toplumundaki kadar dağınık değildir. Cevdet, bu durumu şöyle yorumlamaktadır: "Tevhide doğru gitmek istiyoruz, bunun yolu, tevhid-i menâfi'dir, tevhîd-i hissiyâtdır, tevhîd-i i'tikadâtdır ve tevhid-i ta'lim ve terbiyedir. Bu "*tevhîd-i ta'lim ve terbiyedir*" sözünün altına hatt-ı dikkat çekmeliyim. Hiçbir memleket yoktur ki, Türkiye'mizde olduğu kadar ta'lim ve terbiye sad-renk olsun." Buradan da anlaşıldığına göre Cevdet, eğitimin tek çatı altında toplanmasını istemektedir. Bu haliyle o '*Tevhid-i tedrisat*'ın ilk savunucularından biridir. Memlekette eğitim birliğini şiddetle arzu eden Cevdet, görüşlerini daha sağlam temellere dayandırmak için Avrupa ve Amerika eğitim sistemlerini örnek göstermiştir. Bu devletler kendi içlerindeki eğitim kurumlarının yanında başka ülkelerde açtıkları okulları bile aynı çatı altında toplamışlardır. Bu durum eğitim öğretim birliğinin zarûriyetini açıkça ortaya koymaktadır. Bunun için A. Cevdet, "bugün Türkiye'nin acilen muhtâc olduğu şeylerden biri de, bir rûh-ı müşterekdir, hayat-ı müşterekdir. Hayat-ı müştereğe ve ruh-ı müştereğe ancak yeknesak bir terbiye ve talim sayesinde mümkün olacaktır"[58] diyerek, büyük millî emellere ancak ortak bir ruh ve mefkûre birliğiyle ulaşılabileceğini belirtmiştir. Bu birliktelik de ancak Tevhid-i tedrisat ile mümkün olacaktır. Bu görüşler Tevhid-i tedrisat-ın ilânından yaklaşık 11 yıl önce ileri sürülmüştür. Bu durum II. Meşrutiyet aydınlarının görüşlerinin Cumhuriyet'e nasıl ve ne derecede zemin oluşturduğunu göstermesi bakımından ilginç bir örnektir.

Dönemin hemen hemen bütün aydınlarına göre 1908'de yapılan siyasî bir devrimdir, içtimâi bir inkılap değildir. Bu siyasî devrimin içtimaî/sosyal olarak tamamlanması gerekli görülmektedir. Bu görüşe Abdullah Cevdet'ten sonra katılanlardan biri de Celal Nuri'dir. Nuri, On Temmuz İnkılâbı'nı ziyade siyasî bulduğu için bunun sosyal bir devrime dönüşmesi gerektiğini söyler. Ona göre; "sosyal inkılâbı yapmadan önce, eğitimde ilerlememiş olmak, ekonomik inkılâpları yapmamak

[58] Abdullah Cevdet, "Kimin Mukadderâtı Kimin Elinde", *İçtihad*, 2 Mayıs 1329, No: 64, s.1384.

serap ile teselli olmak demektir. Bu bakımdan II. Meşrutiyet'in ilanını bir inkılâptan ziyade bir darbe-i kuvvet olarak anlamak gerekir."[59]

Tanzimat'ın bir mirası olarak II. Meşrutiyet döneminde de Batılılaşma yolunda eğitim önde gelen araçlardan biri olarak görülür. Modern bir eğitim sisteminin gayesi "tek kelime ile toplumu geleceğe en uygun bir tarzda hazırlamaktır. Mevcut durumu kötü bir şekilde devam ettirmek değildir. Böyle olduğu içindir ki maarif modernleşmenin en tesirli vasıtasıdır."[60] Öngörülen toplumsal değişim için eğitimi bir vasıta olarak gören aydınlar bunun din ve edebiyat ile desteklenmesi gerektiğini düşünmüşlerdir. Eğitimi, yemeden içmeden de öncelikli bir gerekliliğe koyan Cevdet, "Dante, ahali ekmekten sonra talim ve terbiyeye muhtaçtır" diyor. Biz buna gayri kani' ve ahalinin ekmekten daha evvel ve daha ziyade talim ve terbiyeye muhtaç olduğuna kaniiz"[61] diyerek, eğitime olan önemi vurgulamıştır. Eğitimin edebiyat, sanat, teoloji, felsefe ve diğer insanî bilimler ile desteklenmesi gerektiği ısrarla vurgulanır: "Almanya'dan Shakespeare'i İngiltere'de Schiller'i tercüme tefsir etmek, icab ettiği gibi Türkiye'de Ebu'l-Alâ el-Maarri, Ömer Hayyam, Firdevsi, Sadi, Gazali, Celaleddin Rumi, Itri, Shakespeare, Kalderon, Byron, Milton, Goethe, Homeros, Engels, Dante, Lucrece, Alfieri, Camoense, Longfellov, Mickievitch, Pouchkin, J.J.Rousseau, Voltaire, Montesquieu, Victor Hugo, ilah.. tercüme edilmeli, basılmalı, tekrar basılmalı, çoğaltılmalı, herkese satılmalı, herkese okutmalı, ucuz satılmalı, sermayesine, masrafına verilmelidir."[62]

Abdullah Cevdet'in önemle üzerinde durduğu öncelikle halkın eğitilmesi fikrine, Ahmed Cevat da benzer kaktılar yapmıştır. O da öncelikle halkın eğitilmesi, zihinlerin eğitilmesi ve inkılâba hazır hale getirilmesi sonra sosyal inkılâpların yapılması gerektiğini belirtir."[63] Batıcı yazarların önde gelenlerinden Mustafa Asım'ın da eğitim hakkında özgün düşünceleri vardır. Ona göre içinde bulunulan çağa uygun bir eğitim bu topuma getirilmekçe devlet ve toplumun kurtulma çaresi yoktur. Ona

---

[59] Celal Nuri, "Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye, *İçtihad*, 1 Mayıs 1328, No: 46, s.1088.

[60] Mümtaz Turhan, *Üniversite Problemi*, İstanbul: Yağmur Yay., 1980, s.361.

[61] Abdullah Cevdet, *İki Emel*, Mısrü'l Kahire: Matbaa-i İçtihad 1316, s.8.

[62] Abdullah Cevdet, *a.g.e.*, 1316, s. 8,9,10.-20-21.

[63] Ahmet Cevat, *Haram Yiyicilik, Felaketlerimizin Esbâbı*, İstanbul: Kütüphane-i Askerî, 1329, s.61.

göre: "yirminci asır için gerekli kafalara sahip olamayan bir milletler ilerlemek şöyle dursun, hayatını bile koruyamaz. Bunun için öncelikle, yaşamak için esas ittihaz edilmesi icap eden bu kaideyi kabul etmeli, sonra istenilen tarz, tefekkür ve terbiyeyi almaya çalışmalıdır."[64] Asım, kavramları kullanmada oldukça rahattır ve muğlâk bir alan meydana getirmektedir. Yazısında nitelikli ve çağa uygun eğitimin ne olduğuna dair detaylı bilgiler bulmak neredeyse imkânsızdır.

Batıcı yazarların din, siyaset, toplumsal değişme, devlet ve millet gibi konularda zamanla değişime uğrayan görüşleri içinde eğitim de vardır. Abdullah Cevdet Mondros Mütarekesi'nden sonra İkdam'daki yazılarında eğitim konusuna sıkça değinmiş ve Prens Sabahaddin'in uzun zamandır üzerinde durduğu eğitim kuramını savunmuştur. Şartlar uygun olduğu zaman şahsî teşebbüsün Osmanlı toplumu için gerekliliğini ve Anglo-Sakson eğitiminin yararlı olduğunu dile getirmiştir. Ferdî teşebbüs ve gayret olmadan memleketin gelişemeyeceğini ısrarla belirtir. Onun için toplumsal dönüşümün önde gelen şartlarından biri, topluma *birey* vasfını kazanmış insanlar kazandırmaktadır.

Batıcı görüşe mensup aydınlardan birçoğu, dönemin Maarif Nezareti'nin yeni uygulamaya çalıştığı kurallara eleştirel yaklaşmışlardır. Bunlardan biri eğitimin ülkenin her yerinde aynı süre devam etmesi tartışmasıdır. Özellikle ibtidâî mekteplerde sürenin yetersiz olduğunu düşünen Nezaret, dört yıllık olan süreyi altı yıla çıkarmayı, ayrıca okuldan mezun olanların belli aralıklarla tekrar imtihan edilerek okumalarını sağlamayı böylelikle niteliği artırmayı amaç edinen bir karar almıştır. Bu kararı birçok yönden yanlış gören Darülmuallimîn eski müdürü Satı Bey, ilkokullarda sürenin değil niteliğin önemli olduğunu vurgulayarak, alınan karara şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre asıl mesele okulların süresi değil, uygulanan yöntemlerin eskiliği, bozukluğu ve işe yaramazlığıdır. Satı Bey eğitimde, öğretme usül ve yöntemlerinde esaslı bir değişime gidilmedikçe yapılacak her türlü ıslahatın boşa gideceğine inanmaktadır.[65] Maarif Nezareti ilkokullarda eğitimi altı yıla çıkarırken, 'bü-

---

[64] Mustafa Asım, *İçtihad*, No: 74, 1 Ağustos 1329, s.1641.

[65] Satı[El-Husri], "Tahsil-i İbtidâî Hakkında- Maarif Nezâretinin Yeni İçtihâdı-, *İçtihad*, 3 Mayıs 1329, No: 67, s.1464.

tün medeni ülkelerde eğitim süresi bizden daha uzundur. Bu sebepten biz de eğitim süresini uzatmak zorundayız' açıklamasını yapmıştır. Satı Bey bu akıl yürütmenin de son derece yanlış olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre, "ilköğretimin süresi konusunda ileri gitmiş ülkelerin hepsine şamil bir müddet yoktur. Hepsine göre değişmektedir. Bununla birlikte köy, kır ve şehir okullarındaki sürelerin de değişik olması gereklidir."[66] Yine ona göre Maarif Nezâreti'nin ibtidâilerden mezun olanlara, aralıklarla yapmak istediği yoklama sınavı da son derece saçmadır. Böylesi saçma bir iş yapılacağına köye nitelikli öğretmenler gönderilmeli, köylülere ve okullara kitaplar dağıtılmalı, oralarda kütüphaneler oluşturmalıdır. Netice olarak; ilköğretimin süresini uzatmaya kalkışmak, doğru değildir. Köy mektepleri ile kasaba mekteplerinin başka başka durumları vardır. Kasabalardaki ibtidâîler ile rüştiyeleri birleştirmeli, fakat köy çocuklarını altı sene tahsile mecbur tutmak gibi bu zamanlarda uygulanması imkânsız düşüncelerden vazgeçilmelidir. Eğitimin amaca hizmet etmesi için ülke gerçeklerine uygun olması gerekli görülmektedir. Dolayısıyla eğitim çevre şartlarına göre yapılmalıdır. Bu konuda meslek mensupları suçlanmaktadır. Memleket gerçekliğini düşünerek iş yapanların azlığı üzerinde durulur. Bazı Batıcılara göre eğitimin geliştirilmesi için Avrupa'nın programlarını ayniyle tercüme etmek yanlış bir uygulamadır. Çünkü her milletin eğitimden beklentileri farklıdır. Bir ülkenin içinde bile bölgelerin coğrafi, ekonomik, siyasî, kültürel ve sosyal şartları doğrultusunda farklılıklar vardır. Eğitim bu gerçeklik dikkate alınarak yapılmalıdır. Bu, vatanın kalkınması için gerekli görüldüğü gibi, toplumsal bilinçlenmenin sağlanması için de gereklidir. Mehmed Zeki eğitim ekonomi ilişkisini ele alırken[67] eğitimin bu millet için verimli olması ve amacını gerçekleştirebilmesi için çevre şartlarına uygun olarak yapılmasını istemiştir.

Batıcı aydınların eğitim ile ilgili değindikleri konulardan biri de anadil ve yabancı dile öğretimi meselesidir. Okullarda yabancı dil öğretiminin başarısız olması aydınları bu konu üzerinde düşünmeye sevk etmiştir. Başarısızlığın temelini ilk mekteplerde arayan Ahmed Ağaoğlu'na göre anadilin iyi öğrenilmemesi, diğer dillerin ve bilimlerin de

---

66 Satı, "Tahsil-i İbtidâî Hakkında...", s.1465.

67 Mehmed Zeki, "Vekâi'i İktisâdiye ve Mâliye", *Âlem*, 18 Temmuz 1330, No: 110, s.289.

öğrenilmesini olumsuz yönde etkilemektedir. Okullarda lisan eğitimi iyi verilememekte bu durum ise çocuğun diğer bütün derslerinde başarılı olmasına mani olmaktadır. Öyle ki uzun yıllar eğitim almasına rağmen anadilini bile öğrenemeyen öğrencilerden Hasan Sermed, "yedi sekiz sene tahsilden ve hatta birkaç sene bazı kalemlerde çalıştıktan sonra talebe aklına veyahut dimağına gelen bir fikri veyahut bir hadiseyi, serbestçe, doğruca, okuyanın suhuletle anlayacağı veçhile kağıt üzerine koyamıyor"[68] diyerek şikâyet etmektedir. Ahmed Agayef ilk mektepteki dil öğreniminin önemine değinmiş ve bu konuda büyük eksikliklerin olduğunu belirtmiştir. İyi bir eğitimin gerçekleştirilebilmesi için, çocukta dil gelişiminin önemine dikkat çeken yazar, mevcut okullarda ezber yaptırıldığını, bunun da dil gelişimine katkı sağlamadığını savunmuştur.[69] Okullarda uzun emeklere rağmen, öğrencilere bir dilin öğretilememesi probleminin nedenini dil öğretim yönteminde bulan Ali Kami de: "rüştiye ve idadilerde genellikle lisan öğretiminden istenilen netice alınamadığı ve bu derslere tahsis olunan zamanların netice itibariyle hebâ olduğu ispatı gerektirmeyen şeylerdendir. Senelerce uğraştığımız halde neden bir lisan öğretemiyoruz? Çünkü bunu öğren(t)mek için doğru bir yol takip etmiyoruz"[70] diyerek, bugüne kadar uygulanan yöntemlerin geçersizliğini savunmuştur. Kâmi bugüne kadar dil öğretmek için Avrupa'dan öğreticiler getirildiğini ama onların bir yabancıya nasıl dil öğreteceklerini ve ders vereceklerini bilmediklerini söylemektedir. Bu açıdan dil öğretiminde okullarda uygulanan programlar hatalıdır. Tanzimat ile başlayan bu usül baştan beri sakat olarak işlemiştir ve acıdır ki hâla da devam etmektedir. Bu kötü gidişe dur demek isteyen Kâmi, takriben 14 yıl önce Almanya'da yabancı dillerin öğretimi hakkında yeni usül olarak görülen bir öğretim programını özet olarak maddeler halinde şöyle sıralamıştır:

> 1. Evvela tedrisat şifâhi olacak. 2. Derste yalnız ecnebî lisanı konuşulacak ve buna mümkün olduğu kadar ibtidâî sınıflardan başlanacak, 3. Yüksek sınıflar müstesna olmak üzere şâkirdâna kendi lisanından öğrendiği şifâhi veya tahriri tercümeler yaptırılacak. 4. Öğrendiği lisanın kendi lisanında şifâhi veya tahriri olsun tercümeleri ara sıra yaptırılacak. 5. İbtidâî sınıflarda eşkâl ve tasavvur ile tablolarla tedrisât

---

[68] Hasan Sermed, "Adam Yetişdirmek", *İçtihad*, 10 Nisan 1330, No: 101, s.19.

[69] Ahmed Agayef, "Terbiye-i Milliye", *İçtihad*, 15 Temmuz |1|327, No:27, s.783-4.

[70] Ali Kami, "Lisan Tahsili", *İşhâd*, 29 Ağustos 1329, No: 78-1, s.1722.

mümkün mertebe şuhûdî bir şekle konacak. 6. Tahsil ilerledikçe hangi milletin lisanı öğreniliyorsa onun ahlâkı, an'ânatı, müeesesâtı, tarihi, coğrafyası edebiyatı, layıkıyla öğrenilecek. 7. Lektörden okunan bahs üzerine ve hususiyle vaktiyle geçmiş bahislere ait olmak üzere talebeyle uzun uzadıya mükâlemelere, mübâheselere, münakaşalara girişilecek. 8. Gramer, lektörler vasıtasıyla doğrudan doğruya telkin olunacak.

İslâmcı aydınlarda eğitim düşüncesi

II. Meşrutiyet döneminin önde gelen siyasî ve toplumsal hareketlerinden bir de İslâmcılık olarak temayüz eder. Bu hareketin öncüleri arasında Mehmed Âkif, Eşref Edib, Mehmed Şemseddin, Ahmed Naim, Aksekili Ahmed Hamdi, Said Halim Paşa vd. gelir. İslâmcılığın entelektüel bakımdan en yüksek düzeyde temsilciliğini *Sebilü'r-Reşad* mecmuası yapmıştır. *Sebilü'r-Reşad* eğitim üzerinde durma gerekçelerini genişçe sıraladıktan sonra sayılarının büyük çoğunluğunda talim ve terbiye köşesi altında makaleler yayınlamıştır. Burada Mehmed Şemseddin başta olmak üzere, Ömer Rıza, Mehmed Salih Vecdi, A. Şükrü, Ahmed Naim, Sadullah, Mehmed Fahreddin, Edhem Nejad, H. Feyzi, Mustafa Safvet, Mustafa Hakkı, Haşim, Hafız Mehmed Hilmi, Osman Niyazi, Osman Nuri vd. eğitimle ilgili yazılar kaleme almışlardır. *Sebilü'r-Reşad* eğitime niçin önem verdiğini ilk sayısında şöyle açıklamıştır:

> "Biz hâla o eski halimizde didiklenip duruyoruz. Mekteplerimiz medreselerimiz mükemmel adamlar yetiştiremiyor. Birçok mesailer boşuna gidiyor. Memleketimizde, yalnız memleketimizde değil, bilumum İslâm ülkelerinde bu yüzden belki yüz binlerce gençlerimizin ömürleri kıymetli vakitleri zayi' olup gidiyor. Bu cihetler âlem-i İslâmın bazı taraflarında anlaşılmaya başlandığı halde memleketimizde bu hakikat hâla meydan bulamıyor. Gerek medreselerimizde gerek mekteplerimizde tahsilde bulunan genç talebelerimiz ve bunların haline acıyan bazı hamiyetli zatlarımız kendi kendilerine üzülüyor, çabalıyor ise de dimağları uyuşmuş olan evliya-yı umurun kat'iyen aldırdıkları görülmüyor. Matbuatımızda manasız dedikodulara faydasız sathıyete dalarak bu cihetler hakkında bir iki kelime olsun yazmaya vakit bulamıyorlar. Mektep medrese talebesinin dersini dinleyecek sahib-i hamiyyet birisi bulunmuyor. İşte mecmuamız bütün bu cihetleri nazar-ı itibara alarak talim ve terbiye hakkında bir bâb-ı müstakil küşâd ediyor. Burada talim ve terbiyenin nazariyat ve tatbikatı hakkında beyan mütalaa olunur. Buna dair vârid olan makaleler derc olunur. Mekteplerde medreselerde bunların daire-i kaidelerinde vukua gelen yolsuzluklar kemâl-i bîtaraf ile bîpervâ yazılır. Medrese ve mektep müdavimleri tarafından vürûd eden ve haklı olan şikayetleri lüzumuna göre müştekinin arzusu veçhile im-

zalı veya ma'zurâtın sübûtu taktirinde imzası mahfuz olarak derc olunur. Binaenaleyh burûce-i âti mebâhisi müştemil olur."[71]

Bu göre, dönemin eğitim siteminin verimsiz olması, verilen bütün emeklerin boşa gitmesi, okullarda niteliğin iyice düşmesi İslâmcı aydınları eğitimle daha belirgin ilgilenmeye sevk etmiştir. İslâmcı aydınlardan, Mehmed Şemseddin, 'o kadar çok toplumsal sorun var ki, bunlar saymakla bitmez' dedikten sonra, ancak bunların tek bir sebebi var, o da 'cehâlettir/eğitimsizliktir'[72] der. Bu sebeptendir ki, bir milleti kurtaracak olan da mahvedecek olan da eğitimdir. Milletlerin yükselmelerinin de düşmelerinin de sebebi eğitimdir. Memleketin sefalet sebebi, unutulmamalıdır ki halkın bilgisizliğidir. "Bütün bu felâketlerin yegâne bir membaı, bütün bu hastalıkların tek bir sebebi vardır: bu memba' kurutulabilir, o sebepler giderilirse, hastalıklardan zamanla kurtulmak mümkün olur. Evet, sosyal hastalıkların yegâne kaynağı, millî sefaletin gerçek sebebi, bütün felâketlerimizin tek gerçek kaynağı cehalettir."[73] Ticaretin, eğitimin, uluslararası ilişkilerin geri kalmasına ve bu alanlarda önemli meselelerin oluşmasına yegâne sebep, insanların bilgisiz ve cahil olmasıdır. Toplumda öncelikle halledilmesi gerek sorun budur. Eğer cehaletin önüne geçilmiş olursa, diğer sorunların çözümü çok daha kolay olacak hatta bazıları kendiliğinden ortadan kalkacaktır: "Kitle aydınlatılmadıkça, köylülerin fikri açılmadıkça ümitli olmak abestir. Köylüye, onun anlayacağı bir lisanla, her hakikat söylenmeli, ikaz edilmeli, muzır ve tehlikeli yollara saptığı görülünce, önüne geçmeli, o yolda yürümekten kendisini men' etmeli. Köye her şeyden evvel, muntazam mektep açmalı. Buralara hem çocuklarını, hem babalarını kurtaracak, tenvir edecek fedakâr muallimler göndermelidir."[74] Mehmed Şemseddin, "Her milletin sosyal hayatı ile eğitim tarzı arasında yakın bir ilişki, bağlılık vardır"[75] diyerek eğitim ve toplumsal yaşam/yapı arasında önemli bir

---

[71] *SR*, 24 Şubat 1328, C.1-8, S.1-183, s.12.

[72] M. Şemseddin, "Bir Millete Sâik Kuvvetler ve...", s.297.

[73] M. Şemseddin, "Muhtekirlerin Pençeleri Altında Kıvranan Köylüleri Düşünelim", *SR*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, S.33-215, s.123; Aynı yazar, "İçtimâi İnhitâtın Sebebini Usûl-i Terbiyede Aramalıdır", *SR*, 3 Temmuz 1330, C.12, S.305, s.329-331; Bu konuda ayrıca bak: M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331.

[74] M. Şemseddin, "Muhtekirlerin Pençeleri...", *SR*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, S.33-215, s.123.

[75] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiye Mes'elesi", *SR*, 5 Tem. 1328, C.8, S.20-202, s.379-280.

bağ olduğuna işaret etmiştir. Eğitimin en önemli amacının içinde yaşanılan toplumun gereklerine uygun bireyler yetiştirmek olduğunu söylemiştir. "Talim ve terbiyeden maksat, insanları cemiyet içinde ne olmaları lazım ise onun için hazırlamaktan ibarettir."[76] Bununla birlikte toplumların ileri gitmeleri ve geri kalmalarının da temelinde eğitim yattığını belirtir. Ona göre her millet, takip ettiği eğitim usulüne göre, ya ilerler, ya da geriler. Garplıların yükselmesi, bizim duraklamamız, oralarda takip edilen eğitim usulü ile Şark'ta takip olunan tarz arasındaki farktan ileri gelir.[77]

Emile Durkheim'im sosyoloji kuramlarından çok etkilenmişe benzeyen İslâmcı aydınların eğitim görüşlerinde önemli ölçüde toplumculuk hâkimdir. Emile Durkheim'in eğitime önemli katkısı, genel sosyoloji içinde eğitimi toplumsal bir olay olarak görerek Eğitim Sosyolojisinin temellerini atmasıdır. Emile Durkheim yaşadığı dönemde Fransız toplumunun içinde bulunduğu problemlerin çözümü için eğitimin devreye girmesini önermiş ve eğitime ideolojik bir görev biçmiştir. Durkheim'e göre toplumsal sorunlar temelde "ahlâki bir sorun, çağdaş toplumsal bunalımlar da yine bu toplumun yapısıyla ilişkili görülebilecek ahlâki buhranlardır."[78] Burada görüldüğü gibi eğitim modern toplumun sorunlarını çözecek en önemli anahtar olarak görülmektedir. "Eğitim modern toplumların beklentilerini birey özelinde gerçekleştirecek bir toplumsal işleve sahiptir. Modern toplumda yaşayabilmek için gerekli olan nitelikler ancak eğitim yoluyla insana kazandırılabilir."[79]

Okulları bu derece önemli kılan elbette öğretmenlerdir. Pedagojik formasyon ve birikime sahip olmayan öğretmenlerin faaliyet gösterdiği bir okul için elbette yukarıda sayılan faydalardan bahsetmek fazlaca iyimserlik olur. Mehmed Şemseddin burada çocuklara hususî eğitim verilmesi gerektiğini ileri sürmüş olan *Jean Jeack Rousseau* ve *John Locke*'u eleştirmiştir. Bilindiği gibi *Rousseau* çocuğun eğitilmesinde toplumun ve toplumsal kurumların etkisi olmaması gerektiğini savunmuş ve doğal

---

[76] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Mektebler", *SR*, 1328, C.1-8, 2 S.24-206, s.462.

[77] M. Şemseddin, "İçtimâi İnhitâtın Sebebini...", *SR*, 3 Temmuz 1330, C.12, S.305,

[78] Aron, *a.g.e.*, s.218.

[79] Doğan, *a.g.e.*, İstanbul 1998, s.274.

yetişmeyi önermiştir.[80] M. Şemseddin okulun çocuk hayatında kazandırdığı önemli noktaları belirttikten sonra, mekteplerin ancak tam anlamıyla ve bütün fonksiyonlarıyla mektep olması şartıyla özel derse tercih edildiğini ifade etmektedir. *J.J.Rousseau* ve *J.Locke*'un özel terbiyeyi tercih etmelerine karşın, M. Şemseddin muntazam mektepler ve görev aşkıyla dolu öğretmenler olduğu takdirde, çocuğun mektebe gönderilmesini ısrarla tavsiye etmektedir. Şemseddin *Rousseau* ve *Locke*'u özel terbiye hususunda şiddetle tenkid etmektedir. Onların iddia ettikleri özel terbiyenin sonuç itibari ile çocuğun toplum içinde sağlıklı bir şekilde yaşayıp yaşayamayacağı problemine dikkat çekmektedir. *J.J.Rousseau*'nun terbiyenin toplumdan etkilenmemesi için doğal olarak yapılmasını, tabiata göre olmasını istemesini Mehmed Şemseddin: "Rousseau'nun fikrince terbiye 'Tabiata' göre olmalı imiş! Acaba hangi tabiata!? *Emile* müellifi şurasını kesin olarak açıklamakta tereddüt ediyor. Bazı görüşlerinden eski devirlerde yaşayan insanların vahşi hayatlarını, medenî hayata tercih ettiği anlaşılıyor. Fakat Rousseau'nun tavsiyesine tatbikan terbiye edilecek bir çocuk bu günkü cemiyet içinde yaşayabilir mi? İşte burası şüpheli!"[81] diyerek eleştirmiştir. Şemseddin devamla *Locke*'u da tenkit eder: "Toplum hayatına duyarsız olarak yetişecek bir genç -nefsine ne kadar hâkim olursa olsun- hayat mücadelesinde daima mağlup düşmez mi? Hâlbuki talim ve terbiyeden maksat, insanları cemiyet içinde ne olmaları lazım ise onun için hazırlamaktan ibarettir."[82]

Türkçü aydınlarda eğitim düşüncesi

II. Meşrutiyet'te önde gelen, ilgi ve taraftar çeken siyasî hareketlerden bir Türkçülüktür. Aslında Türkçülüğün Yeni Osmanlılara kadar giden bir geçmişi vardır. II. Meşrutiyet döneminde ise en olgun ve en geniş halini almıştır. Türkçü hareket siyasî, sosyal ve kültürel düşüncelerini, amaçlarını gerçekleştirebilmek için farklı dernek, vakıf vb. teşkilatlanma-

---

[80] J.J.Rousseau, *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Salahattin Güzey, İstanbul: Türkiye Yay., 1966, s.8-10; Ayrıca bak: İsmail Doğan, "Çocuk Eğitiminde İlk 'Pedagojik' Gelişme: Emile", *Değişen Türkiye'de Bilim ve Kültür* İç., Ankara: İmaj Yay., 1997, s.194-207.

[81] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Mektebler", s.24-206, s.462.

[82] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Mektebler", s. 24-206, s.462.

lara gitmiştir. Bunlardan öncelikli olanı *Türk Yurdu Cemiyeti*'dir ki, daha sonra Türk Ocaklarına dönüşmüş ve varlığını devam ettirmiştir.

Türk Yurdu Cemiyeti mensupları eğitime ve halkın aydınlatılmasına büyük önem vermişledir. Devletin içinde bulunduğu buhrandan kurtulabilmesi için eğitime önemli bir misyon yüklenmiştir. Bu misyonun temelinde toplumsal sorunların çözülmesi olduğu kadar milliyet inşası da vardır. Zira ulus milletin inşasında eğitim önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Türkçü aydınlar eğitimin temel amacını "seciye sahibi adam yetiştirmek"[83] olarak belirlemiştir. Bunun bilhassa hür milletler için çok önemli olduğu vurgulanmıştır. Bu bakımdan eğitim faaliyeti olarak öncelikle okul ve talebe yurdu açmaya teşebbüs edilmiş bunun yanında sıkı bir yayın faaliyetine girişilmiştir. Bunların başında dergi, gazete ve kitap yayınlamak, bunların tanıtımını yapmak başta gelmektedir. *Türk Yurdu* her yılsonunda geçen bir yılda yapılmış olan eğitim faaliyetlerine yönelik bir bilanço vermiştir. Kurulan dernekler, derginin yaptığı işler, çıkarılan kitaplar ve yapılan dağıtımlar, çocukların, kızların ve kadınların eğitimine yönelik gelişmeler üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.

Türk Yurdu'nda başlangıçta İsmail Gaspıralı'nın yazıları birkaç sayı devam etmiş bunun haricinde de ara sıra başlı başına eğitimle ilgili olmasa da millî konuların işlendiği yazılarda eğitime yer verilmiştir. Ancak bunlar okuyucular tarafından yeterli bulunmamıştır. Onun için bazı okuyucularından şikâyet almıştır. *Türk Yurdu* yayınına ilk başladığı sıralar, Türk yazarlardan bu konuda yardım istemiştir.[84] İktisâdi konularda olduğu gibi terbiye ve talim konularında da yerli yazarlardan yazılar istenmiş ve ilk etapta bu istediğin çok dikkate alınmadığından şikâyet edilmiştir. Buradaki amacın, millî eğitim ve öğretim usullerine vasıl olabilmek için ilmî makaleler yayımlamaktır.

Türkçü aydınlar, başta Ziya Gökalp olmak üzere, Yusuf Akçura, Ahmed Agayef ve Halide Edib eğitimin mutlak biçimde anadil olan Türkçe ile yapılması taraftarıdır. Son zamanlarda Osmanlı matbuatında eğitim dilinin ecnebi dillerinden biri ile yapılması yönünde tartışmalar başlamıştır. Akçura bu tartışmalara karşı kökten karşı çıkarak, "tedris

---

[83] Nafi Atıf, "Seciye", *TY*, 12 Şubat 1331, C.4, S.103, s.338.
[84] "Talim ve Terbiye", *TY*, 25 Şubat 1331, C.4, S.104, s.347.

lisanı, esas tedris ve talim, Türkçe ve Türk olmalıdır. Yarım asır evvel vicdân-ı millîsini duyan bir Türk'ün dediği gibi: '...Ki biz Türküz, bize Türkî gerektir'"[85] demiştir. Kendi lisanıyla eğitim yapmayan milletlerin sonunun çok acı olacağını belirten Akçura, bu durumun aşağılayıcı bir yönünün de olduğuna dikkat çekmiştir. Bir Alman dilbilimcisinin sözlerini alarak, "tarih ve coğrafyanın, ilim ve fennin yabancı bir dilde okutulması, kendi lisanında tedrise muktedir olamayan '*Hutanto*' vahşilerince makul ve makbul olabilir; ama bizim için büyük bir züldür"[86] der. Bu görüşlerini daha geniş olarak şöyle ifade eder:

> "Millî lisanın hâkimiyetini en çok ihlâl edecek şeylerden biri de, tedrisatı ana lisanı ile değil yabancı bir dille icra edilen zahiren millî veya resmî mekteplerdir. Hangi milletin lisanı olursa olsun, Türk mekteplerinde asıl tedrisatın yabancı bir dille icra olunması ve millî lisanın yalnız ecnebi bir lisan şeklinde kalması öyle büyük bir felakettir ki, millî hislerle çarpan yürekler için, bu manevî vatan üzerinde yabancı bir bayrağın temevvücü kadar ye'sü'âlûd matemli bir manzara teşkil eder. Arabî ve Farisi'ye asırlarca bir mevki-i tahakküm bahş ederek millî lisanı onlara esir eden ecdadımızı daima tahtie eyleriz, fakat bizim bu gün bu milliyet asrında yaptığımız onlarınkine nispeten çok feci ve çok daha mesuliyetlidir. Yarınki büyük Türk vahdet-i milliyesini ancak millî irfan ile ve millî irfanı ise yalnız millî lisan ve millî edebiyat sayesinde tesis edebîleceğiz. Binaenaleyh bu büyük işe mukaddime olarak evvela siyâsi hudutlarımız dahilinde ve mekteplerimizde millî lisanımızın hakimiyetini tesis edelim."[87]

Akçura'nın, "bizim gibi mevcut medeniyetin alınmasında başta bulunan milletler çocuk gibidir. Bu milletler medeniyet yolunda ilerlemek, diğer kavimlerin seviyesine yükselmek için, usullü talim ve terbiye görmeye muhtaçtırlar"[88] ifadesi, eğitime verilen önemin ve ona yüklenen misyonun açık göstergesidir. Değişimin önemli etkeni olarak eğitim sayılır. Burada Nafi Atuf'un eğitime atfettiği değerler daha da önemlidir. Ona göre, eğitim bir memleketin bütün müesseseleri ile ilgilidir. Eğitim teşkilâtı demek, ekonomi, askeriye, ahlâk, siyaset, hukuk, teşkilâtı vb. demektir.[89] Memleketin bütün kuvvetleri buna bağlıdır. Bunları gelişmesi ve ilerlemesi eğitim sayesinde olabilir. Bir memleketin ve milletin

---

[85] A.Yusuf., "Düşünülecek Meselelerimizden", *TY*, 8 Kanun-ı Sâni 1330, C.4, S.75, s.41.

[86] A.Y., "Düşünülecek Mesele...", *TY*, 8 Kanun-ı Sâni 1330, C.4, S.75, s.41.

[87] A.Y., "Düşünülecek Mesele...", s.41.

[88] A.Y., "Mektep Müzesi", '*TY*, 5 Eylül 1329, C.2, S.48, s.447.

[89] Nafi Atuf, "Maarifimiz Hakkında", *TY*, 19 Mayıs 1332, C.5, S.110, s.94.

geleceğini eğitimine bakarak anlamak kolaydır. Benzer görüşleri Ahmed Agayef de dile getirmiştir. Ona göre de eğitimin millî bir vechesi olmalıdır. Millî olmayan eğitime sahip olan milletlerin hayatta mutlu olmalarının şansı azdır. Ona göre, millî terbiye her milletin mutluluğuna kefildir. Buna sahip olmayanlar mutlu olamazlar, böyle bir toplum, çölde yolunu yitirmiş gezgin gibidir ki, her gördüğü seraba iştiyakla koşar. Ancak su bulamayıp mahvolur gider. Ahmed Agayef, millî terbiyenin beş temel ayak üzerinde olduğunu ifade eder. Bu ayaklar üzerine oturmayan eğitimin millî olması söz konusu değildir. Bunlardan birincisi sağlam ve amacına uygun, çocuğun seviyesine göre verilebilecek bir dinî terbiyedir. İkincisi, millî dilin seviyeye göre çocuklara verilmesi, üçüncüsü, tarih ve coğrafya derslerinin millî tarzda öğretilmesi, dördüncüsü edebiyatın millî bir karakterde okullarda okutulması ve beşincisi de gelenek ve göreneklerin öğretilmesidir. Ona göre eğitimde millîlik ve millî terbiye ancak bu esaslar üzerine müstenittir.[90]

Türkçü aydınlardan Kazım Nami, bir millet ve memleket için eğitimin son derece önemli olduğunu vurgular. Eğitim felsefesi konusunda yerli ve tarihi değerlerin mutlaka dikkate alınmasını ister. "Bir kere Garp Hıristiyan ise biz İslâmız; Garp, Yunan ve Roma medeniyetlerinden istifâza etmiş ise biz Arap ve İran medeniyetlerinden nurlanmışız; Garp Âri ise biz Turanî'yiz."[91] Bu nedenlerden dolayı, "mevcudiyetimizi muhafaza ve şerefle idâme etmek için Türk ve İslâm harsını ihyâ ve ibdâ etmeliyiz. Garptan alacağımız usüller bu hususta bize büyük bir muavin, gayet faydalı bir âlet olacaktır. Fakat bilhassa terbiye bahsinde, Garbı ayniyle taklit etmek, zannımca, iyi bir yol değildir, selâmete değil, akâmete çıkacak bir yoldur."[92] Özellikle Osmanlı devleti gibi yeni inkılâp yapmış bir devletin buna hepsinden fazla ihtiyacı vardır. "Türkiye gibi içtimâi inkılâbın henüz ilk basamağında bulunan bir devlet bütün ümitlerini mekteplerine bağlamak mecburiyetindedir. Çünkü ancak buralardadır ki, muasır bir Türk milleti yetiştirmek kâbil olacaktır."[93]

---

[90] Ahmed Agayef, "Terbiye-i Milliye" *İçtihad*, 15 Temmuz |1|327, No: 27, s.782-786.

[91] Kazım Nami, "Musa Efendi Carullah'ın Terbiyeye Dair Fikirleri", *TY*, 17 K. Evvel 1331, C.4, S.90, s.301.

[92] Kazım Nami, "Musa Efendi Carullah...", *TY*, 17 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S.90, s.301.

[93] Nafi Atıf, "Maarifimiz Hakkında", *TY*, 19 Mayıs 1332, C.5, S.110, s.94.

Ona göre eğitimin temel amacını seciyeli gençler yetiştirmektir. Seciyenin tarifini de Satı Bey'in *Fenn-i Terbiye*'sinden hareketle yeniden şöyle yapar: "İnsanın ef'al ve infiâlâtında -tahassüsât ve harekâtında- tezâhür eden hususiyetine onun huyu, tabiatı, hulku, sîreti, seciyesi tesmiye edilir(...). Bununla birlikte seciye sadece irade demek değildir. Filvâki irade her hangi bir meseleyi bilerek yapmak iktidarıdır. Hâlbuki seciye bu ef'al ve harekâtta bir sâbitiyet ve muayyenet göstermektir."[94] Türkçü aydınlara göre, Osmanlı eğitim sisteminin belli bir amacı yoktur. Eğitimdeki temel sorun da aslında buradadır. *Türk Yurdu*'nun ilk sayısında *emel ve ideal* konularına değinilmesi bu bakımdan önemlidir. Can Bey,[95] "emelsiz insan, insan değildir. İnsanı hayata rapteden, hayattan lezzet aldıran, faaliyete sevk eden hep bu emeldir. Dünyada yaşamak demek, emel sahibi olmak demektir. Emelsiz olmak ise dünyadan, hayattan vazgeçmek demektir"[96] derken bir anlamda Osmanlı eğitim sistemindeki emelsizliğe de gönderme yapmakta ve eleştirmektedir

Rüştiye ve medrese talebelerinin aldıkları eğitim ve öğretim neticesinde ortak olarak edinecekleri bir hissin, duygunun ve amacın olmaması eğitim sisteminin önemli bir sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Eğitimdeki bu amaçsızlığın temelinde cehâlet yatmaktadır. Öncelikle anne babalar cahil oldukları için çocuklarını hangi amaçlarla okula gönderdiklerinin bilincinde değillerdir. Çocukların edinmeleri gereken ideal ve emeli onlarda oluşturmakla her ne kadar sorumlu okul ise de, öncelikle anne babalar bu işte mes'ul görülmüştür. Akçura bu gerçeği "bizdeki emelsizliğin membaı, mekteplerin fenalığı kadar, belki de ondan ziyâde aile teşkilâtının kötülüğüdür"[97] diyerek açıklamıştır.

Can Bey ile birlikte Akçura 'emel-sizlik' üzerinde önemle durur ve ikisi de Türk milletinin emeli ve ideali üzerine kısa ve özgün makaleler kaleme alırlar. Bu yazılarda eğer bir toplumun bütüncül ve ileriye yönelik bir ideali yok ise, o toplum için vahim ve tehlikeli bir gelecek yaklaşmakta hükmü ön plana çıkarılır. Akçura'ya göre, "toplumun idealsizliği o toplumu içinden yer, yahut muhtelif, hatta makus taraflara çeker...

---

94 Nafi Atuf, "Seciye", *TY*, 12 Şubat 1331, C.4, S.103, s.339.

95 Sadri Maksudi Arsal (1879-1957).

96 Can Bey, "Büyük Milli Emeller-1", *TY*, 17 Teşrin-i Sâni 1327, C.1, S.1, s.14.

97 A. Yusuf, "Halide Edib Hanımefendi Hazretlerine", *TY*, 12 Tem. 1328, C.1, S.18, s.303.

Eğer bir toplumda sağlam imanlı bir kütle-i güzîde bulunmazsa emin olmalıdır ki, o toplumun terakkisi şöyle dursun, varlığı şüpheye düşer."[98] Bu tehlikelere rağmen Osmanlı toplumunda ideal sahibi insanlar yok denecek kadar azdır. Çünkü eğitim ideal sahibi insan yetiştirememektedir.

Eğitimin bu ciddi ve tehlikeli zaafının altında önemli sebepler vardır. Bu sebeplerin başında, mahalle mekteplerinin, rüştiyelerin ve medreselerin ideal sahibi gençler yetiştirememesi gelmektedir. Çünkü 'mahalle mekteplerinin açık, kesin bir hedefi, bir emeli, bir ideali vardır: Küçük çocukları Müslüman yapmak... Mahalle mektebi, Müslüman mektebidir'. Medreseler de ibtidâiyelerin ve rüştiyelerin program ve muhteva bakımından devamı niteliğindedir. "Medreselerde de, mahalle mekteplerinin hedefi, emeli, ideali takip olunur. Mahalle mektepleriyle medreseler bir küll, tam bir taazzuv teşkil eder. Aralarında fikrî, uzvî münasebet vardır. Medreselerin de mektepler gibi ideali Müslüman yetiştirmektir."[99] Akçura'ya göre, mahalle mekteplerinin ve medreselerin amaçları gerçek bir Müslüman yetiştirmek olmasına rağmen bu gayeye bile ulaşılamamaktadır. Bu başarısızlığın temel sebebi, bu eğitim kurumlarındaki eğitimciler, hocalar, mürebbilerdir. Çünkü öğretmenler talebelere yenilikçi, vatan ve millet hislerini barındıran hiçbir fikir, bilgi ver(e)memektedir. Öğretmenlerin yetişme şartlarından ve yabancıların etkilerinden dolayı öğrencilere vatan ve millet ideali verilememektedir. Akçura *Emel ve İdeal* makalesi üzerine eleştiri yazan Halide Edib'e hitaben Türk milletinde eğitimden kaynaklanan emelsizliğin sebeplerini yeniden şöyle formüle etmiştir:

> 1. Eski mektep ve medreselerin kusurları olmakla beraber kökleşmiş emelleri vardı. 2. Nizamiye mekteplerinin hâlâ sarih ve muayyen bir emeli yoktur. 3. Nizamiye mekteplerinin bu emelsizlikleri, bizde adi epiküryenler yetiştiriyor. 4. Ecnebî mektepleri, mensup oldukları din, millet veya cemiyetin menfaatini gözeterek ona göre şakirtlerine emel telkin ediyor ve bundan memleketimize emel anarşisi hâsıl oluyor. 5. Sağlam ve müspet emeli olmayan toplumların terakkisi şöyle dursun varlığı bile şüphelidir.

---

[98] Akçuraoğlu, "Emel ve İdeal", *TY*, 14 Haziran 1328, C.1, S.16, s.268.

[99] Akçuraoğlu, "Emel ve İdeal", s.266.

Tanzimat'tan Cumhuriyet'e eğitim düşüncesi üzerine değerlendirme

Tanzimat Döneminin önde gelen eğitimcileri kamuoyunda daha çok edebî yönleri ile temayüz etmiştir. Bunların başında ilk özel gazeteyi çıkaran ve burada toplumun eğitim sorunlarını eleştirel yaklaşımla ele alan Şinasi gelir. Onunla birlikte, Ali Suavi öğretim ve öğrenim metotlarının önemli olduğunu, yüzeysel bilgiler ezberletmekle teknolojide ilerlenemeyeceğini eğitimin temelinin ilkokulda atıldığını, işlerin öncelikle burada yoluna konulması gerektiğini[100] savunarak eğitimde nicelikten ziyade niteliğin önemli olduğunu vurgulayan ilk aydınlardan biri olmuştur. Namık Kemal vatan ve millet sevgisinin en iyi, en erken ve en yüksek düzeyde okullarda aşılanabileceğini söyleyerek, eğitimin önemini ve toplumsal tarihsel temellerini *Hürriyet*'te tartışmıştır.[101] Selim Sabit, Avrupa'da eğitim görmüş, Usul-i Cedid eğitim ve öğretim metodunun ilk uygulayıcısı olmuştur. *Rehnümâ-i Muallimîn* adlı eseri Batılı anlamda ilk modern okuma yazma öğretim kitabı kabul edilir. Aynı dönemde Hoca Tahsin Efendi'nin Avrupa merkezli bilim ve eğitim zihniyetinin ve fen bilimlerinin Osmanlı eğitimine girmesinde katkıları olmuştur. II. Abdülhamid döneminin ilk senelerinde özellikle teknik okulların açılmasında Midhat Paşa'nın büyük telkinleri vardır. II. Abdülhamid'in Eğitim Nazırlarından Said Paşa'nın da meslekî eğitimin önemi ve eğitimin yaygınlaştırılması konusunda çalışmaları vardır. Bu dönemde Osmanlı eğitim sistemine ve zihniyetine katkıları olanlardan Münif Paşa'nın Mısır tecrübesi oradaki eğitim gelişmelerini İstanbul'a taşımasında önemlidir. Yine bu dönemde halk eğitimi düşüncesinin önde gelen isimi Ahmed Midhat Efendi yazdığı onlarca edebî eser ile eğitime farklı yönlerden katkı sağlamıştır.

II. Meşrutiyet'in ve erken Cumhuriyet döneminin önde gelen eğitimcilerinden bazıları Emrullah Efendi, Satı Bey, Feridun Vecdi, İsmail Hakkı Bey, Sabri Cemil, Fazıl Ahmet Bey, Edhem Nejad, İsmail Mahir, Hamdullah Suphi, Ahmed Agayef, Osman Ferid, Prens Sabahaddin, Nafi Atuf, Tevfik Fikret, Ziya Gökalp, Kazım Nami, Necmeddin Sadak ve Mehmed Şemseddin, Rıza Nur, Mustafa Necati'dir. Emrullah Efendi meşhur *Tuba*

---

[100] İ. Doğan, *a.g.e.*, 1991.

[101] Kemal, "Devlet-i Âliyeye Ba'sii Tenzil olan Maarifin Esbâb-ı Tedennisi", *Hürriyet*, 3 Ağustos 1285, S.3.

ağacı nazariyesinin savunucusudur. Ona göre öncelikle yükseköğretimde ıslah ve kalite sağlanmalıdır. Bu görüşe Satı Bey karşı çıkmıştır. Ona göre de öncelikle ilköğretim önemsenmeli, düzenlenmeli ve geliştirilmelidir. İlkokullarda verilen milliyetçilik yurtseverliği geçmemelidir. Emile Durkheim'in eğitim ve sosyolojik görüşleri etkisinde kalan Ziya Gökalp, "toplumsal ülkücülük, millî eğitim ve toplumsal eğitim" prensiplerini savunmuştur. Dönemin önde gelen eğitimcilerinden Edhem Nejad, eğitimde tarım ve ticarete önem verilmesini, köylerin eğitimle kalkınmasını savunur. Prens Sabahaddin, Le Play ve Domolines etkisinde kalarak birey eğitimine, eğitimde bireyselciliğe dikkatleri çekmiştir. Ahmed Agayef ise, eğitimde dil, din, hukuk ve tarih öğretiminin önemli olduğunu vurgulamıştır.

II. Meşrutiyet dönemi eğitim ve kültür hareketlerindeki yenileşmeler iç dinamiklerin tesirinden ziyade Batı icbarı neticesinde gerçekleşir. Aslında bu durum sanayi inkılâbını gerçekleştiren Batı için zemin hazırlama politikasıdır. Bu haliyle Osmanlı toplumundaki batılılaşma hareketleri 19. yüzyıl Batı toplumlarının dış politikalarının gerçekleştirilmesine büyük oranda çanak tutmaktadır. Yerli ve özgün eğitim kurumlarının Tanzimat ile birlikte kökten atılmayıp, Cumhuriyet'e kadar varlıklarını sürdürmesi bir anlamda Osmanlı idarecilerinin temkinleri olarak değerlendirilmelidir. Bu sayededir ki, Osmanlı eğitim ve kültürü çeşitliliğini devam ettirmiş ve batı eğitim kurumlarını yerli kurumlara raptederek hepten açık bir pazar haline gelmemiştir. Yine bu sayededir ki Cumhuriyet, kendine özgü bir eğitim sistemi oluşturabilmiştir.

Cumhuriyet'i kuran siyaset, eğitim, kültür ve ekonomist kadroların hemen hemen tamamı II. Abdülhamid dönemi okullarından yetişmiştir. Abdülhamid sağlıklı bir toplumsal değişimin gerçekleşebilmesi için öncelikle halkın kültür seviyesinin yükseltilmesi gerektiğini erken görerek, diplomasiyle birlikte eğitime önem vermiştir. Açılan yeni okullardan yetişenler II. Meşrutiyet'in özgür ortamında, özgün sayılabilecek eğitim düşünceleri üretebilmişlerdir. Bu özgün ve özgür eğitim düşüncelerinin başında bu ülkenin sosyal gerçekliğine uygun eğitim ve öğretim tarzlarının ne olduğunu tartışmak gelir. Bu meyanda, toplumsal değişimin sağlanabilmesi için eğitim serapa tadile muhtaç görülmüştür. Eksik ve geri görülen sadece geleneksel eğitim kurumları değil, Tanzimat'ın yeni

okulları da gerilikle suçlanmıştır. Dolayısıyla eğitimde toptan bir yenileşme ve dönüşüm sürekli olarak önerilmiştir.

II. Meşrutiyet dönemi aydınlarında eğitimde yenileşmenin sınırları oldukça geniş olarak çizilmiştir. Bunların başında eğitim ve öğretim birliği gelir. Ancak 1924'te uygulanabilecek Tevhid-i tedrisat'ın ilk olarak dile getirilişi 1912 yıllarına tesadüf etmektedir. Yine eğitimde kılık kıyafet birliğinin olması, okullarda modern araç ve gereçlerden yararlanmak istenmesi bu dönemlerde sürekli dile getirilmiştir. Latin harflerinin kabul edilmesi düşüncesi 1860'lı yıllarda başlamıştır. II. Meşrutiyet'te bu konuda çetin tartışmalar yapılmıştır. Alınmasına taraftar olanlar uygulama denemeleri yapmıştır. Dönemin aydınlarında eğitim düşüncesi, somut gelişmelerden ve ilerlemelerden ziyade düşünsel ve felsefi yenilikler şeklinde tezahür eder. Bu meyanda da hepsinden önemlisi, eğitimde pozitif düşüncenin yaygınlaştırılmasına yapılan vurgu gelir. Özellikle batıcı aydınların Batılı çağdaşlarından tercüme ettikleri materyalist düşünceleri propaganda eden eserlerin yaygınlaştırılma çabası ve bu düşüncelerin eğitim çağındaki gençler için salık verilmesi pozitivist düşüncenin Osmanlı okullarında ne kadar yaygınlık kazandığını gösterir.[102] Pozitivist düşünce her ne kadar Tanzimat yıllarında hızla akmaya başlamışsa da büyük oranda II. Meşrutiyet aydınları arasında kabul görerek Cumhuriyet eğitim düşüncesinin felsefelerinden birini oluşturmuştur.

Yine II. Meşrutiyet'in hemen her kesimden aydınları tarafından sürekli olarak savunulan "eğitimde toplumculuk" düşüncesi Cumhuriyet dönemi eğitim felsefesinin temel taşlarından birini oluşturmuştur. Ziya Gökalp'in "hak yok vazife var" dövizinde mündemiç ifadenin açılımı, toplumun varlığı ve devamı için bireylerin vazifeli olmasıdır. Dolayısıyla önemli olan toplumdur. Birey, cemiyet için vardır. Bu düşünceler, Emile Durkheim'den mülhemdir ve Meşrutiyet aydınlarında içselleştirilerek Cumhuriyet eğitiminin temel felsefi amaçlarından birini oluşturmuştur.

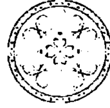
Cumhuriyet dönemi eğitim politikalarının ve bu alanda yapılan inkılâpların neredeyse tamamı II. Meşrutiyet döneminde, tartışılmış hatta

[102] A. Doğan, *a.g.e.*, 2006.

birçoklarının uygulaması ve provası yapılmıştır. İşte bu noktada son dönem Osmanlı aydınlarının siyaset ve devlet rejimi düşünceleri ile eğitim düşünceleri mukayese edildiğinde, eğitim lehine olağanüstü bir farkın olduğu görülür. Buradan hareketle de dönemin aydınlarının eğitim konusunda son derece radikal, ilerici ve ihtilalci düşüncelere sahip oldukları rahatlıkla söylenebilir. Bütün bunlara bakıldığında erken dönem Cumhuriyet'in eğitim ideolojisinin belirlenmesinde büyük ölçüde II. Meşrutiyet'in Batıcı ve Türkçü aydınlarının baskın olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak ilerleyen yıllar hesaba katıldığında İslâmcı aydınların ve teşebbüs-i şahsî görüşünü savunanların düşüncelerine de uygulama imkânlarının çıktığı görülebilir.

"Toplumsal Sorunları Çözmede Eğitime Biçilen Merkezi Rol ve Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Eğitim Düşüncesi", **Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi**, Ankara 2007, C.16, S.48, s.21-54.

'DİL' ÜZERİNDEN MODERNLEŞME TARTIŞMALARI



Aydınlanma düşüncesinin temel manevra alanlarından birini basın ürünleri oluşturmuştur. Bu dönemde basılan materyallerin halka ulaştırılması ve anlaşılırlığının sağlanması toplumsal dönüşümün temel öznesi durumuna gelmiştir. Avrupa'da başlayan aydınlanma hareketi ve arkasından gelen sanayi inkılâbıyla toplumsal refah, toplumlar arası mesafeyi Osmanlı aleyhine açık bir şekilde değiştirmiştir. Bu mesafenin kapatılması için başta devletin sonra da önde gelen kişilerin farklı gayretlerinin olduğu görülmüştür. Bu çalışmaların başında askeri alandaki yenilikler gelmiştir. Zamanla yenilikler toplumun hemen her kesimini ilgilendirir hale gelmiştir. Yeniliklerin takibi ve halkta karşılığını bulması için kurumlar oluşturulmuştur. Belirli bir "kurumu" olmadığı halde 19. yy'ın ortalarından sonra aydınların çoğunu ilgilendiren bir konu 'dil ve dilde sadeleşme tartışmaları' olarak temayüz etmiştir. Bu konu çağdaşlaşmanın önemli bir ayağıdır. Bu günlere kadar devam edecek geniş çaplı bir tartışmanın da başlangıcıdır. Tartışmanın temelinde, içinde bulunulan zamanda kullanılan Türkçe'nin diğer dillerden aldığı kelimelerin kullanılması ve bunları yazılı materyallerde halkın anlayıp anlamaması yatmaktadır.

'Osmanlıca', başta Arapça, Farsça ve diğer dillerden alınan kelimelerden müteşekkil ağdalı, anlaşılması ve yazılması kısmen zor bir Türkçe'dir. Tanzimat'tan itibaren siyasî kaygılarla 'Osmanlıca' tabiri kullanılmıştır. II. Mahmud'la birlikte Osmanlıcılık siyaseti revaç bulmaya başlamıştır. Tanzimat yıllarına gelindiğinde, aydınların ve üst kesim insanların kullandığı konuşma dili ile avamın kullandığı dil arasında büyük farklılıklar oluşmuştur. İki zümrenin konuşma dillerinin birbirine yaklaşması, Türkçe ile bilimin yapılıp yapıl(a)maması ve yazılanların halk tarafından anlaşılır hale gelmesi dil konusundaki tartışmaların

özünü oluşturmuştur. Bilimsel kavramların alınması ya da üretilmesi, eski dil kaidelerinin kullanılırlığı ve alfabe tartışmalarının başlamasıyla problem giderek karmaşıklaşmaya başlamıştır. Bu sorunun en ateşli tartışmaları ise II. Meşrutiyet'te yaşanmıştır. Tartışmalar adına uygulamalar da yapılmıştır. Sırf bu amaçla dergiler çıkarılmıştır. Ancak bu kaygının temel referans alanlarından biri 'ulus-millet'in teşekkülüdür. Etnik-linguistik temelde kurulması planlanan yeni bir devletin temel niteliklerinden biri de kendine has bir dilinin olması olarak görülmüştür. Buradan hareketle yeni devlet ve toplum tasavvuru dil tartışmalarında belirgin rol oynamıştır.

Toplumsal değişim görünür gerçekliklerle sınırlı kalmayıp bir zihniyet dönüşümüne Tanzimat döneminde sahne olmuştur. Bu dönüşümünün sağlanabilmesi için halkın anlayabileceği bir dilin kullanılması gerekli görülmüştür. Bu gerekliliği Tanzimat Fermanını bir anayasa karakterinde görüp överek alkışlayan bir Fransız gazetesi, "Tanzimat'ın verimli olabilmesi için tebaalar arası farkların kalkmasını ve konuşulan dil ile yazılan dilin aynılaşmasını"[1] istemiştir. Bu gereklilik basın çalışmalarının yaygınlık kazandığı 1860'lı yıllardan sonra hızlandıysa da, ilk olarak *Takvim-i Vekâyi*(1831) ile başlamıştır. Takvim-i Vekâyi'de ağdalı bir dil kullanılmıştır. Yazılanların halk tarafından anlaşılması istendiğinden de sade yazma eğilimini takip etmiştir. Gazetenin dilinde, "ilk on yıldan sonra 'havadis lisanının' oldukça sadeleştiği dikkat çekici"[2] olmakla birlikte Türkçe olmayan kelimelerin kullanımından da şikâyetler vardır.[3]

Dönemin aydınları, Batıda gördükleri düşünsel ve toplumsal yenilikleri halka anlatabilmek için yazılarında anlaşılır, sade bir dilin kullanılması gerektiğinin farkındadırlar. "Dili gelişme ve ilerlemenin temel etkenleri arasında görmüşler, dil ve kültür arasındaki ilişkiye önemle dikkat çekmişlerdir."[4] Bu bağlamda aydınlar "Türkçe'nin fen ve edebiyat dili olarak medeni kılığa girmesi ve günlük ihtiyaçları kolayca ifade

---

[1] Enver Ziya Karal, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA*, C.2, s.314.

[2] Ragıp Hulusi Özden, "Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz-Fikri Nesir Dilimizin Gelişmesi"-(Gazete Mecmua ve Tamimî Kitap Dili, *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yay., 1989, s.859.

[3] Konur Ertop, "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi", *TCTA*, C.2, s.333.

[4] İsmail Doğan, *Sokaktaki Yabancı*, İstanbul: Sistem Yay., 1999, s.15.

edebilecek şekilde hayat ve tabiata uymasının gereği üzerinde durarak"[5] gerekli çalışmaları başlatmışlardır. Osmanlı halklarının kaynaşmasını sağlamak ve devletle halk arasındaki iletişimsizliği gidermek için dilin etkili bir vasıta olarak kullanılması gerektiğini görenler; "Türkçe'yi sevmeyi, onun büyüklük ve üstünlüğüne inanarak varlığını korumayı, onu yabancı dillere karşı ezdirmeden ve sadeliğini sağlayarak güçlü bir edebiyat dili haline getirmeyi temel hedeflerinden biri haline getirmişlerdir."[6]

Dil, düşüncelerin yayılması, yeniliklerin anlaşılması ve alınması için etkili bir iletişim aracıdır. Gelişen milliyetçilik akımlarının vazgeçilmez bir parçası ve payandası olarak görülmüştür.[7] Öyle ki konuşulan dil, "devletle toplum, din ile dünya, okumuş ile cahil, Doğu geleneği ile Batı ilerlemeciliği arasında geçiş yollarının açılmasının önemli bir aracı"[8] ve anahtarı olarak telakki edilmiştir.

Devleti yönetenlerin ve aydınların kısmen dış etkiler, kısmen de şuurlu hareketleri neticesinde gelişmeye başlayan dil duyarlılığı ve tartışmaları 1851'de kurulan ama kısa süreli faaliyet gösteren *Encümen-i Dâniş*'in çalışma programının temellerinden biridir. Osmanlı'nın bu ilk bilimsel derneğinin çalışma alanlarından biri de yazı dilinin Türkçeleştirilmesi ve Türk dilinin geliştirilmesidir: "Encümenlerden, yabancı dillerde yazılıp okunmaya değer bulunan kitapların halkın hoşuna gidecek bir anlatımla Türkçe'ye çevrilerek sunulması"[9] istenmiştir. Dönemin diğer bazı derneklerinin de dil sadeleşmesine katkıları olmuştur. Bunların başında 1821'de kurulan *Tercüme Odası, Tophane Müşürlüğü Kalemi, Mabeyn Katipliği* ve *Gümrük Kalemi* gelir. Eğlence mekânlarının da dil sadeleşmesinde ve halkla iletişimin sağlanmasında önemli katkıları olmuştur. Bunların başında tiyatro vardır. Tiyatro sadece gösteriden ibaret değil, yoğun mesaj yüklü bir eğitsel alan olarak görülmüştür. Tiyatro

---

[5] Agâh Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*, TDK Yay., 1972, s.113.

[6] Y. Ziya Öksüz, *Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: TDK Yay., 1995, s.14.

[7] İlber Ortaylı, *Batılılaşma Yolunda*, İstanbul: Merkez Kitaplar: 2007, s.216.

[8] Berkes, *a.g.e.*, s.254.

[9] Ertop, *a.g.e.*, s. 333.

Osmanlıya girişinden itibaren halkı eğlendirmekten ziyade dil ve kültür yönünden etkilemiştir.

Gerek devlet adamlarının gerekse aydınların dil tartışmaları Tanzimat ikililiğinin bir başka görüntüsü olarak ortaya çıkmıştır. Bu gelişme Osmanlıcılık siyaseti ile paralel bir ilişki gösterir. Siyasî tartışmalar paralelinde "devlet dili, din dili, edebiyat dili, bilim dili ve halk dili arasındaki sorunlarla uğraşılması, 1850'den sonraki yıllarda başlamış, hatta bu çaba, erken olmakla birlikte, yazı sistemi(alfabe) alanına kadar genişletilmiştir."[10] Aşağıda II. Meşrutiyet dönemine etkileri bakımından kendilerine özgü tavır ve üsluplarıyla önemli olan Tanzimat dönemi kişi, eser ve bazı basın organlarının kısa tanıtımları yapılarak II. Meşrutiyet'e kalan mirasları gözden geçirilecektir:

Tanzimat yıllarında dil, dilde sadeleşme ve alfabe tartışmaları

Takvim-i Vekâyi'den II. Meşrutiyet'e kadar dilde sadeleşmeyi savunan birçok gazete ve dergi çıkmıştır. *Ceride-i Havadis*(1840) ilk yarı resmî gazetedir. Bu gazete ilim, ahlâk sanat siyaset ve edebiyat konularında yayınlar yapmıştır. *Takvim-i Vekâyi*'ye göre dili daha sadedir. Bireysel girişimle açılan ilk özel gazete *Tercüman-ı Ahvâl* dilde sadeleşmeye özen göstermiştir. Daha ilk sayısında Şinasi, "giderek umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede işbu gazeteyi kaleme almak mültezem..."[11] diyerek dilin sadeleşmesi lüzumu üzerinde durmuştur. Şinasi *Tasvir-i Efkâr*'(1862)da dil konusundaki görüşlerini daha geniş ve detaylı ele almıştır. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'nin yayın organı *Mecmua-yı Fünun* 'un(1862) yayın ilkelerinden biri "herkesin anlayabileceği surette sehlü'l-ibâre olmak"[12]tır. Derginin başında bulunan Münif Paşa'nın bu hassasiyeti diğer yazılarında da görülür. Ali Suavi'nin çıkardığı *Muhbir*(1867) ve *Ulûm*(1869)'da sade bir dil kullanacağını haber vermiştir: "Tasrihi caiz olan her şeyi Âsitane'de kullanılan âdi lisân ile yani herkesin anlayabileceği ifade ile yazılacaktır."[13] *Muhbir* gibi *İstanbul Gazetesi* (1867)de[14]

---

[10] Berkes, *a.g.e.*, s.255.

[11] Öksüz, *a.g.e.*, s.16.

[12] Doğan, *a.g.e.*, 1991, s.149; Öksüz, *a.g.e.*, s.17.

[13] Doğan, *a.g.e.*, İstanbul,1999, s.20; İ. Doğan, *a.g.e.*, İstanbul 1991, s.300.

sade ve anlaşılır bir lisan kullanacağını haber vermiştir. İlk kadın gazetesi *Terakki-i Muhadderât* (1868), daha ilk sayısında halkın anlayacağı bir dille yazacağını haber vermiştir. Ahmed Midhat *Tercüman-ı Hakikat*'te *Dağarcık*'ta(1871) ve diğer birçok eserinde sadeleşmeyi savunmuştur. *Musavver Medeniyet, Sabah Gazetesi, Tarik, İkdam, Malumât, Mekteb, Hazine-i Fünun, Mecmua-i Ebuzziyâ, Resimli Gazete* dilde sadeleşmenin öncü yayınlarıdır. Bunlar aynı zamanda milliyetçiliğin de tartışıldığı ve canlandırıldığı basın ürünleridir.

Dilde sadeleşme çalışmalarına katkı veren Osmanlı aydınlarının başında Yeni Osmanlı hareketinin temsilcileri, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa,[15] Ali Suavi, Münif Paşa vd. gelir. Temel tartışma konusu yazılanların halk tarafından anlaşılması, bilim dilinin Türkçe olması ve alfabede düzenlemelere gidilmesidir. Yenilikçiliği ile meşhur Şinasi "gazeteyi halkın anlayacağı dili kullanacak bir araç olarak gören ilk kişidir."[16] Atasözlerini toplaması,[17] Türkçe'nin büyük bir sözlüğünü yazmaya girişmesi, metinlerinde sade bir üslup tercih etmesi bu konuya verdiği önemi anlatır. Onun Türkçülük hareketinin başlatıcıları arasına girmesinde bu duyarlı davranışları etkili olmuştur. Şinasi'nin getirdiği iki yenilik onu dil çağdaşlaşmasının ve dilde sadeleşmenin öncüsü durumuna getirmiştir. Bunlardan birincisi; "halk sözlerinin edebî değerinin olduğunu '*Durûb-u Emsâl-i Osmaniye*' ile göstermesi, ikincisi de geleneksel yazı yazma kurallarını çiğnemiş olmasıdır (...). Getirdiği bu yeniliklerle, Osmanlıca'da ilk gramatik anarşiyi başlatmıştır."[18]

Ziya Paşa, dil ve edebiyat konularındaki tutarsız görüşlerine rağmen edebiyat tarihçileri tarafından Batılılaşmacı olarak kabul edilir. 1868'de Hürriyet'te yayımladığı *Şiir ve İnşâ*[19] klasik edebiyata bir başkaldırı ol-

---

[14] Öksüz, *a.g.e.*, s.17.

[15] Lewis, *a.g.e.*, s.136.

[16] Berkes, *a.g.e.*, İstanbul 2002, s.261; Karal, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA*, C.2, s.315; Tanpınar, *a.g.e.*, s. 193-195.

[17] Şinasi, *Durûb-ı Emsal-i Osmaniye*, İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matbaası, 1863; Çevrim yazı ve değerlendirme ile yeniden yayına haz: Süreyya Beyzadeoğlu, İstanbul: MEB Yay., 2003.

[18] Berkes, *a.g.e*, s.262; N. Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: MEB Yay., 2001, C.2, s.860;

[19] Ziya Paşa, "Şiir ve İnşâ" *Hürriyet*, No:11, 20 Cemaziyelevvel 1285/ 7 Eylül 1868'den naklen; *Büyük Türk Klasikleri*, İstanbul: Ötüken Yay., 1989, C.9, s.31.

masına rağmen sonradan yazdıkları bu görüşleri ile tutarlılık göstermez. Ziya Paşa devlet yazışmalarındaki ağdalı dili de anlamsız bulmuştur.[20] *Emile* tercümesinin girişinde de Türkçe'nin üç lisandan karma bir dil olup, bu durumun dili iyice daralttığını ve şimdiye kadar tutulan yoldan vazgeçilerek bunun aksine hareket edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.[21]

Namık Kemal'in dil ve dilde sadeleşme konularındaki görüşleri çok net olmamakla birlikte bu süreçte değerlendirilmesi gereklidir. Kemal, Türk dilinden çok Türk edebiyatı ile ilgilenmiştir. Çünkü o "vatanımca en büyük terakkiyi edebiyatta ve edebiyatça en büyük terakkiyi gazetelerde gördüm"[22] demektedir. Onun yabancı dil ile ilgili görüşlerini değerlendiren edebiyat tarihçileri farklı değerlendirmelerde bulunurlar: Banarlıya göre N. Kemal "Tıp Fakültesinde tedrisatın Türk dili ile yapılmasını ister."[23] Karal ise bunun karşıtı bir görüş ileri sürer: "N. Kemal tıp okullarında Fransızca ve Almanca yerine Türkçe ders verilmesinden yana değildir."[24] Onun "*Edebiyat Hakkında Bazı Mülâhâzat*" adlı eserindeki "kelimelerimiz halkın kullandığı kelimeler olmalı ve halk nasıl kullanıyorsa öyle kullanılmalıdır. Lisân her bakımdan tabiileşmeli ve bu tabiiliğe mânî olan külfetli sanatlardan ayrılmalıdır"[25] görüşleri dil sadeleşmesine ne kadar önem verdiğini açıkça ortaya koyar.

Ali Suavi'nin *Londra Muhbir*'de yayımlanan '*Hattımızın Islahı*', *Ulûm*'da üç sayı yayımlanan "*Lisân-ı Hatt-ı Türki*" yazıları önemlidir. Türkçe'nin dünyanın en eski ve zengin dillerinden olduğunu iddia eden Suavi, Türkçe'den Arapça Farsça kuralların kaldırılmasını istemiş, kelime ve kavram alımında daha geniş ve farklı görüşler ileri sürmüştür.[26]

---

[20] Karal, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA*, C.2, s.315.

[21] Abdülhamid Ziya, "J.J. Rousseau İle Emile'i Hakkında Ziya Paşa'nın Mülâhazatı", *Mecmua-i Ebuzziya*, 15 C. Evvel 1330, Cüz:144, C.14, s.104 ; "Tarz-ı Tahîrimize Dâir Mülâhaza", *Numune-i Edebiyât-ı Osmaniye*, s.295'ten akt. *Büyük Türk Klasikleri*, C. 9. s.33.

[22] Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul: YKY, 1997, s.225.

[23] Banarlı, *a.g.e.*, C.II, s.897.

[24] Karal, "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA*. C.2, s.316.

[25] Namık Kemal, "Lisân-ı Osmâni'nin Edebiyâtı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir", 16-19 R. ahir, 1283 (1866), *Tasvir-i Efkâr*'dan naklen, Banarlı, *a.g.e*, İstanbul 2001, C.II, s.896.

[26] Ali Suavi, "Gazete", *Muhbir*, Dersaâdet, 1283, S.28, s.2'den naklen: İ. Doğan, *a.g.e.*, İstanbul 1999, s.22; Doğan, *a.g.e.* İstanbul 1991, s.302-305.

Suavi Latin harflerinin alınmasını isteyerek, "ezanın, hutbelerin ve namaz surelerinin Türkçeleştirilmesini"[27] de önermiştir.

Münif Paşa yazı hayatına başlamasından itibaren "hem sade hem de açık yazan fikir ve kalem"[28] sahiplerinden biridir. Adıyla özdeşleşen *Mecmua-yı Fünun* 'un temel niteliği açık, sade, herkesin anlayabileceği bir dil kullanmasıdır. O da Arap harflerinin ıslah edilmesi yönünde fikirlere sahiptir. Onun yazı konusundaki bu hassasiyetinden dolayı "yazı dilinin sadeleştirilmedeki hizmeti"nden[29] edebiyat tarihçileri övgü ile söz etmişlerdir. Paşa'nın Türk diline önemli hizmetlerinden biri de çevirileridir. 1860'lara kadar yapılan çeviriler daha çok askerlik, tıp ve teknik konulardadır. Düşünsel metinler gerilerde kalmıştır. Özellikle düşünsel metinlerde kavramların karşılıklarının bulunamaması ciddi bir sorundur. Bu eksikliği büyük oranda gidermeye çalışanlardan biri M. Paşa'dır. "1859'da ilk yüksek düşün düzeyinde çeviri Paşa tarafından yapılmıştır."[30] *Muhâverât-ı Hikemiye* çevirisi Voltaire, Fénelon ve Fontenelle'den yapılan seçmelerden meydana gelen bir antolojidir.

Dil çağdaşlaşması ve sadeleşmesi II. Abdülhamid döneminde de sıklıkla devam etmiştir. Ahmed Midhat dilin ıslah edilmesini birçok yazısında dile getirmiştir. '*Osmanlı Lisânı*' başlıklı makalesinde "Bir dili ne kadar çok kimse anlarsa, o dil ve o millet o kadar büyüktür. Hâlbuki bu gün bizim Osmanlıcayı anlayanlar, Osmanlılık dairesinin dışında hemen hiç yok gibidir. Bu bakımdan milliyet dairemizi genişletmek için dahi olsa, dilimizi sadeleştirmeye çalışmalıyız"[31] demektedir. Ahmed Midhat, bunu yaparken Arapça ve Farsça'dan gelen kelimeleri dışarı atmanın yanlış olacağını, buna karşılık bu dillere ait kaidelerin Türkçe'ye sokulmaması gerektiğini söylemiştir. Şemseddin Sami'de dilde sadeleşmenin öncülerindendir. Sözlük çalışmaları ile bilinen Sâmi, sadeleşmenin sistemli bir şekilde yapılmasını, her yabancı kelimenin dilden atılamayacağını, ancak Türkçeleri var olup da konuşma dilinde kullanılmayanların atılmasını önermiştir. Hazırladığı sözlüğe '*Kâmus-ı Osmanî*' değil de

---

27 Karal, *a.g.e.*, C.2, s.316.
28 Levend, *a.g.e.*, s.83,85.
29 Levend, *a.g.e.*, s.83.
30 Berkes, *a.g.e.*, s.268.
31 Ahmed Midhat, "Osmanlı Lisânı", *Tercüman-ı Hakikat*, No: 8, 2 Zilhicce 1296.

'*Kâmus-ı Türkî*' adını vermesi de, dil konusundaki millî seçiciliğini gösterir. II. Meşrutiyet'e gelinceye kadar gerek alfabenin ıslah edilmesi, gerekse yabancı dillerden kelime alınması ve Türkçe'den kelime atılması konularında öncü görüşleri ve faaliyetleri olan diğer aydınların başında, Ahmed Cevdet Paşa, Süleyman Paşa, Muallim Naci, Recaizâde Mahmud Ekrem, bazı konularda Tevfik Fikret, Halid Ziya, Mehmed Emin, Ali Canib gelir.

Dil tartışmaların önemli taraflarından birini de alfabede yapılacak ıslahat oluşturur. Ne zaman ki devletin geri kalma sebepleri üzerinde düşünülmeye başlanmış, o zaman geri kalmanın önemli nedenlerinden biri olarak Arap alfabesini gösterme temayülü belirmiştir. Her ne kadar 16. yüzyılda Arapça ve Farsça'dan Türkçe'ye hızla akan kelimelerin tehlikesine işaret eden *Türkî-i Basit*[32] hareketi oluşmuşsa da etkili olamamıştır. 1580'lerde geniş bir şekilde başlayan alfabe tartışması hakkında ilk olarak "Batılı filologların fikir yürüttüğü bilinmektedir.[33] Cemil Meriç'e göre "harflerimizi değiştirmemizi ilk defa teklif eden Münif Paşa'nın hocası, İslâm düşmanı Volney'dir."[34] Berkes'e göre[35] Tanzimat aydınları Batılı öncülerden etkilenmişlerdir. Ancak bu konuda farklı görüşler vardır: "Türk tarihinde ilk kez Latin harfli Türkçe metin, III. Selim dönemine uzanır. III. Selim, saray hizmetinde görevlendirmek için Fransız mimar Antoine Ignace Melling'i himayesine aldı. Kısa sürede Türkçeyi söken mimar, hiçbir zaman Arapça harfleri öğrenmedi. İstanbul'daki ilk işi padişahın kız kardeşi Hatice Sultan'ın Ortaköy'deki sarayını restore etmekti. Namahremi olduğu için Hatice Sultan'ın karşısına geçip yüz yüze görüşemezdi. O da düşüncelerini sultana Türkçe olarak Latin harfleriyle kaleme aldı. Hatice Sultan da Melling'in mektuplarına yine Latin harfleriyle yazılmış Türkçe pusulalarla yanıt verdi."[36] Bu hadiseden kısa

---

[32] Fuad Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: TTK Yay., 2001, s.281-287; Banarlı, *a.g.e.*, C.1, s.622-623.

[33] Doğu toplumlarının alfabelerini değiştirmeleri gerektiğini ilk defa Münif Paşa'nın hocası Volney teklif etmiştir. Meriç, *a.g.e*, 2002b, s.295.

[34] Meriç, *a.g.e.*, 2002b, s.295.

[35] Doğu uluslarının dillerine Latin Alfabesinin uygulanması fikrini Avrupa'da ilk ortaya atan Fransız dilbilimcisi Volney (1757-1820) olmuştur. Berkes, *a.g.e.*, s.264.

[36] Barış Erdoğan, "Bir Travamının 130 Yıllık Hikâyesi", *Sabah Pazar*, 6 Haziran 2008.

bir süre sonra Osmanlı aydınları arasında farklı sebeplerle alfabe değişikliği tartışmaları başladı.

Tanzimat aydınlarına göre geri kalmışlığın sebeplerinden biri cehaletti. Cehâletin sebebi de alfabeyi öğrenme zorluğuydu. Bazılarına göre alfabe kolaylaştırılırsa cehâlet gidecek ve ilerleme sağlanacaktır. Bu inançla çeşitli fikirler öne sürülmüş, bazı uygulamalar bile yapılmıştır.[37] Harflerin düzenlenmesine ait ilk önemli görüşler, Ahmed Cevdet Paşa'ya(O sırada Efendi) aittir. 1850'de Fuad Paşa ile hazırladığı *Kavâid-i Osmani*'de "Türkçe'de bulunup da Arap harfleriyle gösterilemeyen sesleri belirtmek için bir hal çaresi gerektiğini yazmıştır. Paşa'nın başında bulunduğu *Encümen-i Dâniş* de bu yolda bazı çalışmalar başlatmıştır."[38] Cevdet Paşa'dan yaklaşık on yıl sonra eğitimci kişiliğiyle ön plana çıkan Münif Paşa, "Arap yazısının okur-yazarlığın gelişmesini köstekleyen ve cahilliğin yaygın olmasına yol açan bir araç"[39] olduğu yönündeki görüşleri ve 'maarifi genişletmek için bir yazı reformu gerektiği' önerisini ortaya atmıştır. Aynı yıllarda Münif Paşa ile benzer görüşleri paylaşan Azerbaycanlı Ahundzâde Mirza Feth Ali 1863'te İstanbul'a gelerek Sadrazam Keçecizâde Fuad Paşa'ya Farsça bir öneri sunmuştur.[40] Alfabe değişikliği isteyen bu reform projesine göre, "cahilliğin nedeni Arap yazısıdır, Arap yazısını kullanmak bir din işi değildir, yeni bir yazı alınmasına karşı din açısından hiçbir sakınca yoktur, yeni bir yazı sistemine geçiş süresinde eski yazı yeninin yanında devam edebîlir."[41] Ahundzâde'nin bu teklifi dönemin bilim kurulu *Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye*'de[42] tartışılmıştır. Ahundzâde'nin öngördüğü düzeltme yararlı ve amaca uygun bulunmuş, ancak önerilen yenilikler hemen yapılabilecek iş olarak görülmemiştir. Bu önerisinden dolayı ödüllendirilen ama öne-

---

[37] Hoca Tahsin Efendi kendine göre sağdan sola giden bir yazı icat etmiş ama bu faaliyetinden dolayı sapıklıkla suçlanmıştı. Berkes, *a.g.e.*, s.238.

[38] *Tanzimat'tan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları*, Haz: Hüseyin Yorulmaz, İstanbul: Kitabevi Yay., 1995, s.10.

[39] Münif Paşa bu konuyla ilgili görüşlerini *Mecmua-i Fünûn*'un C.2, s.69 (1862)'da yayınlanan, "Islahat-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tasavvurât" başlıklı yazıda dile getirmiştir. Ayrıca bak: Berkes, *a.g.e.*, s.264; Ülken *a.g.e.*, 2001a, s.69; Yorulmaz, *a.g.e.*, s.11.

[40] Ahundzâde bu öneriyi Tahran hükümetine de sunmuştur. "Mirza Feth Ali Ahundof", *TY*, 12 Kanun-ı Sâni 1327, C.1, S.5 s.78.

[41] Berkes, *a.g.e.*, s.265; Akçuraoğlu, *a.g.e.*, s.316; Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.210; Yorulmaz, *a.g.e.*, s.11.

[42] M. Şakir Ülkütaşır, *Atatürk ve Harf Devrimi*, Ankara: TDK, Yay., 1991, s.18.

risi "fevaid ve muhassenâtı tasdik ve teslim olunmuş ise de, eski âsâr-ı İslâmiyenin nısyanını da müeddi olacağından"[43] denilerek kabul edilmemiştir.

1868'te *Terakki*'de Hayreddin Bey ile Ebuzziya Tevfik Arap harflerinin atılıp atılmamasını tartışmıştır. Hayreddin Bey, "mevcut harfler değiştirilmedikçe ilerlemenin mümkün olmadığını, geri kalmanın yegâne sebebinin bu olduğunu ileri sürmüştür."[44] Ebuzziya, "huruf, fünûnun kapısı değildir, belki ilimlerin kapısının anahtarı menzilesindedir. Şüphe yok ki bu kapıyı açma araçları herkesin istifade ve istimal edeceği yolda yapılmalıdır"[45] diyerek bu görüşlere karşı çıkmıştır. Tartışmaların bu dönemdeki diğer iki önemli tarafı Namık Kemal ve Ali Suavi'dir Ali Suavi de Arap alfabesini yetersiz bulmuştur. Ona göre Türkçe'de olup da Arapça'da olmayan sesleri ifade edecek bir düzenleme getirilmelidir. Suavi'nin Latin harflerini alma yönünde istek ve görüşlerinin olup olmaması tartışmalıdır. O, bu konudaki görüşlerini *Lisan ve Hatt-ı Türkî*[46]de ortaya koymuştur. Doğan'ın incelemesinde 'Suavi'nin Türk Dili ve Türkçeciliği'[47] kısmında, alfabe ıslahına yönelik görüşlerine bakıldığında Suavi'nin Latin harflerini istemeyeceği düşünülebilir. Bu görüşe Çelik de katılmıştır.[48] Ülken ve Tansel, Ali Suavi'nin "Latin harflerinin alınmasında hiçbir sakınca görmediği"ni[49] belirtmişlerdir. Karal da bu görüşe katılmış,[50] Suavi'nin zamanından yüz yıl sonra tartışılacak fikirler ileri sürdüğünü belirtmiştir. Namık Kemal *Hürriyet*'te ve *Tasvir-i Efkâr*'da *"Usûl-i Tahsilin Islahına Dair"*[51] başlıklı yazısında Osmanlının hastalığının bilgisizlik ve cehâlet olduğunu kabul etmiş ama bunun sebebi-

---

[43] Fevziye Abdullah Tansel, "Arap Harflerinin Islah ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884), *Belleten*, 1953, S.66, s.224-249; Ahundzâde hatıratında önerisinin ret edildiğini belirtir, "Mirza Feth Ali Ahundof", *TY*, C.1, S.5 s.79.

[44] " Maarif-i Umumiye", *Terakki*, 31 Temmuz 1869, No:192'den naklen:Yorulmaz, *a.g.e.*, s.29-31.

[45] "Hayreddin Bey'e Cevap", *Terakki*, 2-3-4 Ağustos 1868, No:194-195-196'dan: Yorulmaz: *a.g.e*, s.32-40.

[46] Ali Suavi, "Lisân ve Hatt-ı Türkî", *Ulûm*, S.2, S.69., Makalenin çevrim yazı için bak: Mehmet Kaplan, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, C.2, İstanbul 1978, s.506-524; Yorulmaz, *a.g.e.*, s.60-89.

[47] Doğan, *a.g.e.*, İstanbul 1991, s.300-305.

[48] Hüseyin Çelik, *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yay., 1994, s.638.

[49] Ülken, *a.g.e.*, *a.g.e.*, 2001a, s.83; Tansel, *a.g.e.*, Ankara 1953.

[50] Karal, *a.g.e.*, *TCTA*, C.2, s.316.

[51] Namık Kemal, "Usûl-i Tahsilin Islahına Dair", *Tasvir-i Efkâr*, 10 Temmuz 1866.

nin alfabe olabileceğini kabullenmemiştir. Latin harflerinin alınmasına itirazı olan Namık Kemal, "gerçekten pratik bir tedbir olarak reforma ihtiyaç vardır, fakat bu Arap harfleri nin terki değil, onların değiştirilmesi şeklinde olmalıdır"[52] görüşünü ortaya atmıştır.

Dilde ve alfabede reform şart görülmüştür.[53] Ama nasıl ve ne dereceye kadar ıslah yapılacağı asıl tartışma konusu olup, aydınların taraf oluşturmalarına sebep olmuştur. Bazılarına göre radikal bir değişiklik yapılarak Latin harflerine geçilmelidir. Çünkü Arap harfleri Türkçe'ye uygun değildir, Avrupa medeniyetine dâhil olunacaksa, onların alfabesi de hemen alınmalıdır, bu harfler alınmadıkça ilerlenemez, cehaletin temel sebebi Arap harflerinin öğrenilme zorluğudur, alfabe kullanmanın din ile de bir ilişkisi yoktur. Karşı görüşte olan aydınlara göre ise; kullanılan harfler ile toplumsal ilerlemenin hiç bir ilişkisi yoktur, Türkçe zamanla Arap harflerini bünyesine uygun hale getirmiştir, geri kalmışlığın sebebi, kullanılan alfabe değil eğitimsizliktir. Cehâletin sebebi alfabenin zor öğrenilmesi olamaz. Japonların alfabesi bizimkinden çok daha zordur, Batılılaşmak için illa da onların alfabelerini almak gerekmez, Uzakdoğu ülkeleri almamışlar ve uygar bir seviyeye gelmişlerdir, Arap alfabesinin birçok avantajları bulunmaktadır, yazma hızı, hat şekilleri, gözü yormaması vs., bu harfler Türk İslâm dünyasında birleştirici bir unsurdur; Yine de Arap harfleri atılmadan, alfabede kısmî düzenlemeler yapılabilir.[54]

II. Meşrutiyet döneminde dil, dilde sadeleşme ve alfabe tartışmaları

Tanzimat yıllarında başlayan dil ve dilde sadeleşme tartışmaları II. Meşrutiyet devrinde daha geniş bir hal almıştır. Dönemin aydınları dilin millî ve içtimaî öneminin farkına varmışlardır. Çoğu aydına göre "dil bir

---

[52] Levend, *a.g.e*, s.170; Tansel, *a.g.e*, s.227, Lewis, *a.g.e.*, s.424.

[53] II. Abdülhamid de Latin harflerini alma yanlısıdır: "Halkımızın büyük cehaletine sebep, okuma yazma öğrenimindeki güçlüktür. Bu güçlüğün nedeni ise harflerimizdir. Belki bu işi kolaylaştırmak için Latin alfabesini kabul etmek yerinde olur." Sultan Abdülhamid, *Siyasî Hatıratım*, İstanbul: Dergâh Yay., 1999, s.143.

[54] Tartışmalar için bak: Uriel Heyd, "Modern Türkiye'de Dil Reformu", *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002, s.235-242; Avram Galanti, *Arabî Harfleri Terakkîmize Mâni' Değildir*, İstanbul 1927.

içtimâi hadisedir."[55] Onlara göre bu sosyolojik gerçeklik görmezden gelinirse ideallerin gerçekleşmesi ve sorunların çözülmesi zordur. Dilin içtimai bir hadise olarak görülmesi temel iletişim mekanizması olmasındandır. Bununla birlikte dil, değerler birlikteliğini sağlayan bir zamk olarak da düşünülmüştür. II. Meşrutiyet'in önde gelen sosyal ve siyasal akımlarının başında Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık gelir. Bu akımların öncülüğünü yapan aydınlar tıpkı haleflerinde olduğu gibi, dil ve dilde sadeleşme konusunu yazılarında sıklıkla dile getirmişlerdir.

Türkçülük akımını en yüksek düzeyde temsil eden *Türk Yurdu*, İslâmcılık akımını en yüksek düzeyde temsil eden *Sebilü'r-Reşad* ve batıcı akımı temsil eden *İçtihad* dergileri dil konusunda hayli duyarlıdır. Toplumda top yekûn bir değişmenin şart olduğuna inanan aydınlar, bu değişmenin eğitim ile olacağına kanaat getirmişlerdir. Ancak mevcut durumda Osmanlı toplumunun eğitimi son derece geridir. Gerilemeye harflerin ve halkın anlayamadığı lisanın sebep olduğu iddia edilmiştir. Bu konuda farklı düşünce kanatlarındaki aydınlar benzer düşünceler içindedir. Bu bakımdan yazılarında halkın anlayabileceği bir lisanla yazmak ve konuşmak fikri ön plandadır. 'Lisanda ve hurufta esaslı bir ıslah yapılmalıdır' görüşü herkes tarafından kabul görür. Çünkü halkın okumama sebeplerinin başında okuduğunu anlamama ve dolayısıyla okunacak şeylerden nefret etmesi gelmektedir.

Türk Yurdu, *İçtihad* ve *Sebilü'r-Reşad* dergilerinde Türkçe Kur'an, hutbe ve ibadet, terimler, imlâ, lügat, Türkçe'nin ağızları, şiveleri ve lehçeleri, lisanda ve alfabede ıslah için bir akademinin(enstitü) ya da cemiyetin kurulması tartışılmıştır. Bunların dışında *İçtihad*, çeviri, etimoloji, yabancı terimlere Türkçe karşılıkları gibi konulara değinmiştir. *Sebilü'r-Reşad*, Arapça'nın önemi ve öğretilmesi, Islah-ı huruf cemiyeti ve çalışmaları, İslâm dünyasında Arapça'nın akademik olarak ortak lisan olarak kullanılması üzerinde durmuştur. *Türk Yurdu* da, anadil öğretiminin önemi, dil ve milliyet-milliyetçilik ilişkisi, II. Meşrutiyet basınının dil ve üslûbu, eski edebiyat ve edebiyat tarihi araştırmalarının önemi ile hece ve aruz vezni üzerinde değerlendirmeler yapmıştır.

---

[55] Ufalı Toktamış, "Bilgi, Bilim, Bilik", *TY*, 3 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S. 98, s.288.

Lisanın toplum değişmesinde önemli bir yere sahip olduğunun farkında olan aydınlar bu konuda birçok görüş belirtmişlerdir. Sadece görüş belirtmekle kalmamış, makalelerinde kullandıkları dil ve üslûplarında da tutarlı olmaya çalışmışlardır. Dilde sadeleşmeyi savunan aydınların kullandıkları lisan bu günün ölçülerinde de anlaşılır niteliktedir. İstisnalar da vardır. Bu konuda en belirgin fark *Türk Yurdu*'nda görülür. Dönemin süreli yayınlarında ve kitaplarında toplumsal sorunların izahında kullanılan lisanda dinî terminolojinin fazlalılığı dikkat çekmektedir. Bu durum aydınların aldıkları eğitim ve içinde bulundukları ortamın bir gereği olarak değerlendirilebilir.

Türk Yurdu yazarları oldukça anlaşılır bir dil kullanmaya özen göstermişlerdir. Şiir ve hikâyelerde kullanılan kelimeler dikkatli bir seçimin sonucudur. *Sebilü'r-Reşad* yazarlarından da gayet sade ve anlaşılır yazanlar vardır. Bazen lisanın ağırlaştığı ve anlaşılırlığın azaldığı görülmektedir. Özellikle ilmî, dinî konuların işlendiği yazılarda Arapça, Farsça terkipler daha fazla kullanılmıştır. *Sebilü'r-Reşad*'da konu içinde geçen ayet ve hadislerin birçoğunda yalnız metinler verilmiş, anlamları verilmemiştir. Aynı durum *İçtihad*'da daha farklı ele alınmıştır. Verilen ayet ve hadislerin anlamları büyük oranda eklenmiştir. *Türk Yurdu*'nda ise dinî terminoloji çok daha az kullanılmıştır. Dinî terminolojiyi kullanma bakımından, *İçtihad* ve *Sebilü'r-Reşad*'ın karşısında, *Türk Yurdu* değil, *İslâm Mecmuası*'nın konulması daha uygun düşmektedir. *İçtihad*'da kullanılan üslûp gayet sade anlaşılır bir çizgide kabul edilebilir. Yayınlanan şiir ve hikâyeler bu gün bile rahatlıkla anlaşılabilecek düzeydedir. Yine *Sebilü'r-Reşad*'ın şuûn kısımlarında kullanılan dilin sadeliğine dikkat edildiği anlaşılmaktadır.

II. Meşrutiyet'te Osmanlı lisan ve alfabesini ıslah tartışmaları

'Osmanlıca' 19. yy'a gelindiğinde oldukça karmaşık bir hâl almıştır. Bir tarafta halkın kullandığı sade Türkçe, diğer tarafta daha çok aydınların, sarayın ve diğer üst kesim insanların kullandıkları Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer dillerin karışımından mürekkep, bazen oldukça ağdalı bir şekle de bürünerek anlaşılması güçleşen Osmanlıca varlığını devam ettirmektedir. *İçtihad* yazarlarına göre, Osmanlıcanın okunması ve yazılması oldukça zordur. Çünkü bu dile farklı lisanlardan bolca kelime

karıştığı gibi kaideler de girmiştir. Üstelik Osmanlıcayı öğrenmek için belli ölçüde Arapça ve Farsça de bilmek gereklidir. Türkçü aydınlara göre de Osmanlıca karışık ve anlaşılması güçtür.[56] Bu karışıklıktan halkın aydınlanması uğruna bir an önce kurtulmak gerekir.[57] Burada üzerinde durulması gereken nokta şudur: Osmanlıca ve Türkçe farklı şeyler midir? Yoksa aynı şeyler midir? Bu konuda farklı görüşler vardır. Ancak Osmanlıca diye tabir edilen lisan Türkçe'nin ağırlaşmış halinden başka bir şey değildir.[58]

Osmanlı lisanında ıslah yapmaktan anlaşılması gereken, okuması, anlaması ve yazması güç olan dilin daha kullanışlı, anlaşılır ve okunur hale getirilmesidir. Okunması kolay olan bir alfabe sisteminin oluşturulması, anlamanın kolay olması için, Türkçesi olan bir kelimenin ya da kavramın yabancı dillerden karşılıklarının kullanılmaması ve yazmayı kolaylaştıran bir sistemin oluşturulması arzu edilmektedir. Ancak bu iş sanıldığından çok daha karışık ve düzenlemesi zordur. Dilden bazı kelimelerin atılması ve kullanılmaması önerilmektedir. Ama hangi kelimeler ve ne suretle atılmalıdır? Bütün bunlar tartışma konusu olmaktadır. Bu konuda dergilerin ortak görüşü olmadığı gibi, dergi içinde yazan yazarların da ortak görüşleri yoktur. *İçtihad*'da dil sadeleşmesi ile en çok Hüseyin Kazım Kadri, Cihangirli M. Şinasi, Satı Bey ve Dobrucalı Mustafa ilgilenmiştir. Bunlardan Kadri'ye göre, dilde sadeleşme işi birkaç kişinin denetimine bırakılmamalıdır. Bunun için bir akademi kurulmalıdır. Bahor İsrail de: "zaman içinde lisan belirli bir şekil alır ve maksad hâsıl olur. Bu gibi konularda, üstâd-ı ekber zamandır. Onun vazifesini biz deruhte edemeyiz. Zira lazımı gayri lazımdan ayırmak için elimizde bir ölçü yoktur"[59] diyerek dili kendi haline bırakmayı, ona müdahalenin zararlı olacağını ileri sürmüştür. Bahor, lisanda tasfiye yapmanın doğru olmadığını belirtmiştir.

Sebilü'r-Reşad'da dilde sadeleşme ile ilgili görüşler ortaya konulmazken, Âkif'in derginin dilinin nasıl olacağı konusundaki görüşleri her şeyi

[56] P. Risal,(Moiz Kohen Tekinalp) "Türkler Bir Ruh-ı Milli Arıyorlar", *TY*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, C.1 S.24, s.409.

[57] [Ispartalı Hakkı], "Harflerimizin Islahı", *TY*, 9 Mart 1327, C.1, S.9, s.153-4.

[58] "Süleyman Paşa'nın Recaizâde Ekrem Bey'e...", *TY*, 29 Mayıs 1330, C.3, S.67, s.331.

[59] Bahor İsrail, "Ma'kere-i Hayatta Lisanımız", *İçtihad*, 5 Haziran 1330, No: 109, s.174.

özetlemektedir. Ona göre, "yazıların gerek mevzuunda gerek üslubunda her şeyden evvel Osmanlılar düşünülecektir. Mümkün olduğu kadar halka söyleyecek eserler meydana getirilecektir. Havas için yazı yazılmayacaktır."[60] *Sırat-ı Müstakim*'de Ispartalı Hakkı'nın dil sadeleşmesi hakkında bazı görüşleri vardır. Hakkı, konuşulan lisan ile yazılan lisan arasındaki farka dikkat çeker. Ayrıca yazı dilinde kullanılan kelimelerin çoğunun başka dillerden olduğunu da belirtmiştir.

Bir dilin yabancı dillerden aldığı kelimeleri kendi bünyesine uygun hale getirmesi sayesinde zenginleşebileceğini söyleyen Ufalı Toktamış, dilin tekâmülü bakımından bu işlemin doğal olduğunu belirtmiştir. Dilin sadeleşmesi uğruna kelimelerin atılmasına Necib Asım karşı çıkmıştır. Ona göre, "dilde tasfiye fennen imkânsızdır. Türkçe'de hemen her dilden kelime vardır. Bunları Türkçemiz temessül etmiştir. Aslına, bakmaksızın, kullanmaya devam etmeliyiz."[61] *Türk Yurdu* yazarlarına göre, lisanda tasfiyeden ziyâde Türkleştirme ve Türkçeleştirme yapılmalıdır. Yabancı dillerden alınan kelimelere Türkçe'nin grameri ve imlâsı tatbik edilmelidir. Lisanda Türkleştirme olduktan sonra ne kadar kelime alınırsa alınsın bunda korkulacak bir şey yoktur. Erdoğan bu konuda, "pek çok müstamel yabancı kelime alınabilir, ancak onlar Türkleştirilmelidir. Bu bizim en bedihî hakkımızdır"[62] demektedir.

Osmanlı alfabesinden hemen herkes şikâyetçi gibidir. Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde'ye göre, mevcut harfler asla yeterli değildir. Tutulacak en kestirme ve kazançlı yol Latin harflerinin alınmasıdır. Bu görüşe Server Bedii(Peyami Safa)'de katılmıştır. Bazı İslâmcı aydınlara göre de İslâm âleminin geri kalma sebebi eğitimsizlik, eğitimsizliğin sebebi de harflerin eksikliği ve ihtiyaca cevap vermemesidir.[63] Türkçü aydınların da benzer ifadeleri vardır.

Ancak bu konuda karşıt sesler de yükselmiştir. Osmanlıcı bir aydın olan Satı Bey, toplumun geri kalması ile kullanılan harfler arasında hiç

[60] "Edebiyat", *SR*, 24 Şubat 1328, C.1-8, S.1-183, s.10.

[61] Necib Asım, "Tasfiyecilik", *TY*, 4 Haziran 1331, C.4, S.85, s.154.

[62] Erdoğan, "Osmanlıca'nın Yazısı, Lügati,...", *TY*, 18 Nisan 1329, C.2, S.38, s.255.

[63] M. İsmail Hakkı, "Islah-ı HurufMeselesi", *SR*, 13 Haziran 1329, C.10, S.250, s.262-63.

bir bağın, ilişkinin olmadığını iddia etmiştir.[64] Bu konuya örnek olması açısından da Japonları gösterir. Satı Bey, yine de harflerde ıslah yapılmasının karşısında değildir. Ona aynı dergide Cihangirli M. Şinasi cevap verir, Satı Bey'in görüşlerine katılmadığını[65] söyler. Netice olarak, *İçtihad, Sebilü'r-Reşad* ve *Türk Yurdu* yazarları mevcut Osmanlıca alfabenin yetersizliğinden şikâyetçidirler. Bu alfabenin halkın okuyup yazmasına engel olduğu konusunda hem fikirdirler. Bundan dolayı da hepsi harflerin ıslah edilmesi taraftarı olmuştur. Ama nasıl bir ıslah?

Bazı yazarlara göre, Arap Alfabesi Türkçe'nin fonetiğine, gramer yapısına uygun değildir. Yazılması ve okunması zordur. Bir kelimenin okunabilmesi için o kelimenin önceden okuyucu tarafından biliniyor olması gerekir. Bu durum da okumayı ve anlamayı güçleştirmektedir. Bazı yazarlara göre de, harfler kusurludur ve okumanın yazmanın yaygınlaşmasına engeldir. Özellikle *Sebilü'r-Reşad*'da yazan aydınlar harflerin değiştirilmeden ıslah edilmesini savunmuşlardır.[66] Onlara göre Arap Alfabesi'nin Türkçe'ye uygunsuzluğu söz konusu değildir. Osmanlı alfabesi düzenlenirken asla mevcut harfler değiştirilmemelidir. Bu görüşü savunanlardan biri Milaslı İsmail Hakkı'dır. Ona göre,

> "Bazılarının zan ve teklif ve hatta koca bir iilkemizin ziyânını ve mevcudiyetimizin zaafını mucib olan Arnavutlar gibi Latin Hurufuna ihtiyacımız yoktur. Mücerred Arabi harfleri ayrı ayrı yazıp aralarına birkaç işaret koymakla Latin Harflerine her yönünden üstün bir yazıya sahip olunur. Birkaç kereler yazdığımız gibi, Âlem-i İslâm için gerekli olan bu yazı meselesini bir an evvel neticelendirmek şarttır."[67]

Ispartalı Hakkı, halkın cehaletinin harflerin kusurundan meydana geldiğini söylemiştir. Dolayısıyla bir an önce harflerde ıslah yapılmalıdır. Ispartalı Hakkı somut bir proje ve öneri getirmemiş, Dr. Milaslı'nın projesini desteklemiştir. Eğer Milaslı'nın projesi hayata geçirilirse toplum ve devlet kazançlı çıkacaktır. Bu kazançlardan ilki: harfler aynı kalacak, değişim olmayacaktır. İkincisi, heceleri seslerine göre okutmaya yarayan işaretler konulacak, bu da okumayı fevkalâde kolaylaştıracaktır.

---

[64] Satı[El-Husri], "Elif-be Mes'elesi", *İçtihad*, 11 Nisan 1229, No: 61, s.1327.

[65] Cihangirli M. Şinasi, "Elif-be Mes'elesi ve Cevâbımız", *İçtihad*, 18 Nisan 1329, No: 62, s.1353-4.

[66] "Alem-i İslâmın Islah-ı Hurufa İhtiyacı", *SR*, 7 Teşrin-i Sâni 1329, C.11, S.271, s.175.

[67] M. İsmâil Hakkı, "Islah-ı Huruf Her Şeyden...", *SR*, 28 T. Sâni 1329, C.11, S.274, s.224.

Üçüncüsü de, harfler birbirinden ayrı yazılacaktır. Bu halde hiç beklemeye lüzum bile yoktur.

Farklı cenahlardan gelen harf ıslahı projelerini Dr. Milaslı bir yazısında özetler.[68] Ona göre, mevcut şartlarda önemli görülen üç teklif vardır. Bunlardan birincisi, *Sebilü'r-Reşad*'ın teklifidir ki, Arapça harfleri muhafaza etmek şartıyla, her türlü şarta ve değişime açık ve diğer milletlerin harflerinden daha mükemmel bir alfabeye sahip olmaktır. İkinci teklif, yalnız Türkçe'ye uygulanabilen, Arapça ve Farsça'ya uymayan, gayr-i ilmî, ancak görünüşte kulağa hoş gelen sadece Türk ve Türklük âlemi için düşünülen zararlı bir tekliftir. Üçüncüsü de, bu millet ile yakından uzaktan alakası olmayan, 'sivri akıllıların' teklifidir. Dr. Milaslı'ya göre, Müslümanlık ve Türklük için bu kadar nefret ve zarar getirecek bir teklif olamaz.

II. Meşrutiyet'te ortaya atılan görüşlerden biri de, aynı ya da benzer dilllere sahip olan toplulukların dillerinin birleştirilmesidir. Hüseyin Kazım Kadri, *Türk Lisanlarının Tevhidi*[69] başlığıyla uzun bir yazı dizisi yayımlamıştır. Kadri burada Çin'den Avusturya'ya kadar Türk toplumlarının Türkçe kullandıklarını ama aralarında lehçe ve ağız farklılığından dolayı anlaşamadıklarını bildirmiştir. Kadri'ye göre, bütün toplumlar belli bir dil etrafında birleşmeye doğru gitmektedir. İçinde bulunulan zamanda millî unsurlar etrafında birleşmeler görülmektedir. Dil millî duyguların canlandırılacağı önemli bir alandır. Dolayısıyla Asya ve Avrupa'daki Türkçe konuşan toplumlar da Türkçe etrafında toplanabilirler. Kadri'ye göre belli bir imlâ kuralına riâyet edildiği taktirde bütün Turan kavimlerinin Osmanlı Türkçe'sinde birleşmeleri mümkündür. Çünkü 'Turan milleti bir dil, bir an'ane-i milliye etrafında birleşme mecburiyetini daha önceleri bu günkü durumdan çok daha acı ve elim bir şekilde görmüş ve anlamışlardır.' Bu gün bu birleşmeye her zamankinden daha fazla ihtiyaç vardır.

İslâmcı aydınlar Müslüman toplumlar arasındaki iletişimsizlikten şikâyet etmiştir. Çözüm olarak ortak lisan önerilir. Ancak İslâm Âleminin çok geniş bir coğrafyayı kapsamasından dolayı, toplumların tek bir

---

[68] Milaslı İsmail Hakkı, "Islah-ı Huruf Meselesi", *SR*, 13 Haziran 1329, C.10, S.250, s.262.

[69] Hüseyin Kazım Kadri, "Türk Lisanlarının Tevhidi", *İçtihad*, No: 31-32-33-34-35.

lisan etrafında birleşemeyeceğini bildirilmiştir. Bu noktada yapılması gereken din dili olan Arapça'nın öğrenilmesi en uygun yoldur. Hutbelerin herkesin anlayabileceği bir lisanda okunması da kolaylık sağlayacaktır.

Türkçü aydınlar da Türkçe konuşan toplumların edebî dillerinin birleştirilmesini önermiştir. Türkçe'nin geliştirilebilmesi için uzak yakın bütün lehçeleri ile irtibat halinde olup, ortak bir konuşma ve yazı dili oluşturma önerisi getirilir. Türk lisanının geliştirilmesi için coğrafî alanda geniş bir araştırma yapmaktan ziyâde, tarihi derinlikte bir çalışma yapılması istenmiştir. Türkçe'nin lehçelerinin birleştirilmesi yanında ağız olarak da en güzel konuşmanın İstanbul ağzı olduğunu belirtilir. Dolayısıyla ortak konuşma ağzı olarak İstanbul'un tercih edilmesini istenmiştir. Türkçe'nin lehçeleri konusuna Hüseyin Kazım Kadri de değinmiştir. O, özellikle Orta Asya Türk topluluklarının konuştukları dilin Türkçe'nin yakın bir lehçesi olduğunu belirtmiş ve yazılan kitaplar ve matbuat sayesinde Osmanlı Türkçesinin buralarda pek yakında hâkim duruma geleceğini bildirmiştir.

Türkçü, Batıcı ve İslâmcı aydınlar arasındaki tartışlardan biri de, Türkçe Kur'an'ın ve hutbe meselesidir.[70] Kılıçzâde Hakkı, Latin harfleriyle, üstelik Türkçe Kur'an yazılmasını istemiştir. Ona göre halk bu haliyle Kur'an'dan bir şey anlayamamaktadır, Kur'an-ı Kerim'den daha iyi faydalanabilmek için Türkçe yazılmalıdır. Abdullah Cevdet de Türkçe Kur'an tercümesine başlayan İbrahim Hilmi'yi alkışlamış ona teşekkür etmiştir. *Sebilü'r-Reşad* yazarları ise Türkçe Kur'an olamayacağını savunarak hem *İçtihad* yazarlarının isteklerine hem de İbrahim Hilmi'nin tercüme faaliyetine karşı çıkmışlardır. *Sebilü'r-Reşad* da Türkçe Kur'an'dan başka Türkçe hutbe tartışılmıştır. Müslümanlar arasında iletişimin sağlanması için hutbenin ortak lisanda, Türk toplumunda ise Türkçe okunması istenmiştir. Bu konularda *Türk Yurdu*'nda her hangi bir değerlendirme yoktur. Böylesi konular *Türk Yurdu*'ndan ziyâde *İslâm Mecmuası*'nda tartışılmıştır. Ancak *Türk Yurdu* meseleye biraz kültürel ve tarihi açıdan bakarak Arapça ve Farsça hakkında olumlu görüşler

---

[70] Bu konuda geniş bilgi çevrimyazı metinler için bak: Dücane Cündioğlu, *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet I*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1999.

ileri sürmüştür. Arapça ve Farsça Türk lisan, tarih ve edebiyatına ziyâde etki etmiştir. Bunu tarihi bir gerçeklik olarak kabul eden *Türk Yurdu* yazarlarından bazıları, bu dillerin Türk kültür ve tarihini iyi anlamak için mutlaka öğrenilmesi zorunluluğunu vurgulamışlardır. *Türk Yurdu,* Türk dilini sevmek, sevdirmek, ileri ve yüksek bir seviyeye çıkarmak ve Türk kültürünü öğrenmek için Arap ve Acem dillerinin öğrenilmesi taraftarı olduğunu dile getirmiştir. Çünkü Türk tarih ve kültürü büyük ölçüde bu iki dilin geniş hazinelerine gömülmüştür.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınlarının dil ve dilde sadeleşme konusunda yaptıkları tartışmalar Cumhuriyet'in söz konusu alandaki inkılâplarının yönünü tayin etmiştir. Bu aydın ve düşünce sürekliliği görülmeden sosyal problemlerin tekâmülünü resmetmek zordur. II. Meşrutiyet döneminin zeminini besleyen tarihi ve sosyal gelişmelerin açıklanmasından sonra süreç daha iyi anlaşılabilecektir. Dil sadeleşmesi ve Latin alfabesinin alınması konusunda 1928'e kadar söylenmesi gereken her şey söylenmiştir. İlgili cemiyetler kurulmuş, kurullar oluşturulmuş ve çeşitli uygulama ve denemeler yapılmıştır. Ancak hiç biri 1928'deki kadar kesin ve bütün memleket sathını kaplar düzeyde olmamıştır. Aydınlar dilin sadeleşmesini şiddetle arzu etmişler, azularını temellendirmek üzere metinler de kaleme almışlardır. Ancak bu yazıların bütün Anadolu sathında ne derecede yaygınlık gösterdiği tartışmalıdır. Çünkü yazılanlar ve tartışılanlar daha çok İstanbul ya da merkezî bölgeleri hedef almış ve oralarda ilgi uyandırmıştır.

Aydınların dil konusuna önem vermelerinin temelinde toplumsal değişim kaygısı ve ortak millî bilincin oluşturulması yatmaktadır. Onlara göre, sağlıklı bir toplumsal değişim ancak, sağlıklı bir kültürel değişimle mümkündür. Kültürel değişimin gerçekleşebilmesi için de öncelikle geniş halk kitlelerinin basit düzeyde okur-yazar, sonrasında da nitelikli okur-yazar olması hedeflenmiştir. Cumhuriyet öncesi aydınların dil, toplum ve toplumsal değişme arasında kurdukları bu bağıntı, Cumhuriyet inkılâplarının hızlı ve sağlam temellere dayanarak uygulanmasının zeminini oluşturmuştur. Dilin sadeleşmesi ve alfabe değişimi 1850'lerden sonra sürekli vurgulanmıştır. Bu minvalde Mustafa Kemal ve arkadaşlarının yaptığı, bu fikirlerin ve isteklerin kesin bir kararlılıkla bütün halk kitlelerine yaygınlaştırılması olmuştur.

Aydınlardan pek çoğu İmparatorluğun dağılmasını kaçınılmaz olarak hissetmişlerdir. Bu aydınlardan bazıları Rusya'da yetişmiş, Tatar burjuvazisi tecrübesini yaşamış aynı zamanda da Avrupa ilim ve maarifinden önemli ölçüde nasiplenmişlerdir. Özellikle Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, İsmail Gaspıralı ve Hüseyinzâde Ali Bey bunlar arasında önemlidir. Bu aydınlar devletin meşum akıbeti karşısında dünyadaki gelişmelerden ışık alarak, etnik ve linguistik temele dayalı yeni bir devlet ve toplum tasavvuru içinde olmuşlardır. *Türk Yurdu* dergisi biraz da bu kaygılarla çıkmıştır. Onların bu görüşleri diğer bütün kesimleri de etkilemiştir. Bu konuda *Türk Yurdu* yazarları ile Hüseyin Kazım Kadri ve Abdullah Cevdet'in düşünceleri arasında büyük ortak noktalar vardır. Bu ortak noktanın sağlanması hem aydınların biri birlerini etkilemeleri hem de hızla değişen dünya konjonktürünün gelişmeleri ve yeni değerleri onlara icbar etmesiyle gerçekleşmiştir.

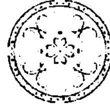
Yeni kurulan Cumhuriyet'in temel parolası olan, halkıyla bütünleşmiş, okur-yazar, eğitimli ve modern hayatın gereklerini yerine getiren bir toplum oluşturma düşüncesinin öncelikli gerçekleşme koşulu 'dil' etrafında düğümlenmektedir. Cumhuriyet'in felsefesinin benimsenip ideallerinin gerçekleştirilmesi için öncelikle dil meselesinin çözümü şart görülmüştür. Çünkü ortak politika üretebilmenin ve uygulama yapabilmenin vazgeçilmez şartı iyi bir iletişimdir. İyi bir iletişim de ancak anlaşılır bir dil ile mümkün görülmüştür. Bu sebepten dolayı, eğitim modernleşmesinin en önemli öğesi olarak dilin millî olması ve yazı diliyle, konuşma dilinin birbirine yaklaştırılması şart koşulmuştur.

Dilin önemli görülmesi sadece sağlıklı bir toplumsal değişme için değil, aynı zamanda millî birliğin sağlanması için de bir payanda olarak düşünülmüştür. Çünkü son dönem Osmanlı aydınlarından birçoğu içinde bulunulan zamanın milliyetçilik çağı olduğunun farkındaydı. Millîliğin sağlanmasının temel koşullarından biri de ortak dildir. Ortak dil olmadan millî birliğin sağlanması ve bu esasa müstenit bir devletin kurulması zordur. Dolayısıyla aralarında kan bağı bulunan toplulukların dil bağı ile de birbirlerine bağlanmaları kaçınılmaz görülmüştür. Bu düşüncelerden hareketle Türkçe tereddütsüz olarak yeni kurulan devletin resmî dili kabul edilmiştir. Böylece kültür birliğini sağlayıcı en önemli zamkın Türkçe olması kararlaştırılmıştır. Muhakkak ki, yüzyılların

Türk kültür ve felsefesini bünyesinde en iyi muhafaza eden şey Türk dilidir. Dolayısıyla Türklüğün -belki yeniden- inşâsı, ifâsı, itâsı ve icabı öncelikle Türkçe'ye meftûniyet ile mümkündür. Türkçe'nin felsefesinin ve gücünün farkına varmadan millîlik adına yapılan gayretler akim kalmaya mecburdur. Cumhuriyet'in kurucularına bu bilinç ve şuuru veren ve tereddütsüz uygulamaya koyan saik son dönem Osmanlı aydınlarının gayretleridir. Türkçe'nin gücü, güzelliği, özgünlüğü, zenginliği, birleştirici ve yükseltici özelliklerinin farkına varılması konusunda Cumhuriyet nesilleri Tanzimat ve Meşrutiyet aydınlarına çok şey borçludur.

"Son Dönem Osmanlı Aydınlarının, Türk Dilinin Sadeleşmesi ve Dilin Toplumsal Değişmedeki Dinamik Gücü Üzerine Yaptıkları Tartışmalar ve Bu Tartışmaların Erken Cumhuriyet İdeolojisine Etkileri",
Uluslararası Türklük Bilgisi Sempozyumu,
Atatürk Üniversitesi, 25-27 Nisan 2007, Erzurum.

Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Toplumsal Değişme Anlayışları



Türk siyasal ve toplumsal hayatında II. Meşrutiyet döneminin farklı bir yeri ve önemi vardır. Bu dönemde meydana gelen olaylar, İmparatorluğun son yüzyılının en karışık ve anlaşılması zor hadiselerinden müteşekkildir. Dönemin önemli özelliklerinden biri kültürel hayattaki canlılıktır. Bu canlılık ve hareketin yansıdığı yazılı basın ürünleri aydınların ve toplumun düşüncelerine kaynaklık etmesi bakımından önde gelen inceleme materyalleridir.

Türk modernleşmesinin en önemli ayaklarından birini basında meydana gelen gelişmeler oluşturmuştur. Osmanlı aydınları modernleşmeye, değişmeye ve ait oldukları toplumun sorunlarına ilişkin görüş ve düşüncelerini basın organları üzerinden ortaya koymuşlar, kamuoyunu bu şekilde haberdar etmeye çalışmışlardır. Elbette başka yöntemler de kullanılmıştır. Ama dönemin kültürünü, söylemlerini, tartışmalarını ve duygularını en iyi muhafaza eden matbuat olmuştur.

İç dinamiklerin ve dış gelişmelerin hızla değişime zorladığı Osmanlı toplumu, geleneksel yapısı ve hayatı ile sürekli çekişmeler yaşamak durumunda kalmıştır. Ancak bu çekişme, sürekli olarak değişimin lehine gelişme göstermiş, gelenekselcilik irtifa kaybetmiştir. İşte bu süreçte devletin ve toplumun buhranına bir çıkış yolu aramaya çalışan aydınların düşünce mecraları ve siyasal kutuplaşmaları onların mutlak olarak farklı yollar aramalarından ileri gelmiştir. Bu arayış onların değişimci yapılarından kaynaklanmıştır. Çok farklı dünya görüşlerine sahip Jön Türk aydınlarının en ortak noktalarından biri olarak, II. Abdülhamid aleyhtarlığı[1] gösterilmiştir. İmparatorluğun buhran dönemindeki aydın-

---

[1] Hanioğlu, *a.g.e.*, 1981, s.33.

larının ikinci ortak noktası da, onların değişimci ve dönüşümcü özellikleri olarak gösterilebilir. Gerçekten de Tanzimat ile başlayan Şerif Mardin'in deyimiyle 'aşırı batılılaşma', II. Meşrutiyet yıllarına gelindiğinde irtifa noktasına ulaşmıştır.

Her geçen gün devletin kötüye giden durumuna bir çare arayan Osmanlı aydınları yazılarında sıklıkla kriz[2] döneminin terimlerini kullanmışlardır. 18. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan *'ıslah'*, *'ıslahat'*, *'asrî'*, *'asrileşme'* gibi kavramlara, Tanzimat'tan itibaren, *'tecdit'*, *'teceddüt'*, *'İçtihad'*, *'cehd'*, gibileri eklenmiştir. II. Meşrutiyet yıllarında ise, *'terakkî'*, *'teâlî'*, *'tekâmül'*, *'temeddün'*, *'intibah'*, *'ümitvâr olma'*, kavramları ile birlikte bu kavramların karşıtları olan; *"tedennî"*, *"izmihlâl"*, *'maraz'*, *'inhitat'*, *'inkıraz'*, *'hüsran'*, *'istibdat'*, *'tahakküm'*, *'tahkim'*, *'cebâbire'*, *'cehâlet'*, *'taassub'*, *'harabiyet'*, *'nâümid'*, *'ihmâl'*, *'tekâsül'*, *'teseyyüb'* gibi tehlike ve menfî içerikli kavramlar metinlerde sıklıkla yer almıştır. Bu kavramların benzer noktaları ve kendilerine münhasır anlamları bulunmaktadır. Örneğin 'terakkî' ve 'temeddün' kavramları yakın anlamlara sahip olmasına rağmen, ciddî ölçüde farkı da vardır. Abdullah Cevdet, "Terakkî diyoruz, temeddün demiyoruz, hem de terakkî-i maddiye diyoruz, terakkî başka temeddün başkadır"[3], diyererek bu farklılığa işaret eder. Ona göre terakki demek, "muhafazakârlık şîmesi üzerine tecdid şîmesinin tedricî ve bilâ-şemâtet galebesi demekdir. Şemâtetle galebenin adı 'ihtilâl'dir."[4]

Bu kavramların metinlerde, şiirlerde, polemiklerde sıklıkla kullanılması muhakkak ki tesadüfî değildir. Dönemin farklı görüş sahibi aydınları kendileri dışında hızla gelişen bir medeniyetin farkındadırlar. Üstelik bu medeniyet onları bazen tehdit, bazen, tahdit, bazen de farkına bile varmadan önüne katıp sürüklemektedir. Bu sürüklenmeyi aydınların dilinde ifade eden önemli terimlerden biri, *'seyl-i hurûşan'*dır. Kara'ya göre bu seyl-i huruşân, "her şeyi önüne katıp sürükleyen, geriye dönüp

---

[2] "Kriz" kavramına Osmanlı aydınları "buhran" karşılığını vermişlerdir. Kavramın etimolojik temelinde ise 'tehlike' ve 'fırsat' bir arada bulunmaktadır. Kriz kelimesinin Çince'deki yazımını oluşturan iki karakterden birincisi tek başına okunduğunda 'tehlike', ikincisi ise 'fırsat' anlamına gelmektedir. *Düşünen Siyaset*, S.1, 1999 s.10.

[3] Abdullah Cevdet, "Kadınlarda Gâye-i Hayat", *İçtihad*, 1Ağustos 1327, No: 28, s.799.

[4] Abdullah Cevdet, "Dilmesti-i Mevlâna", *İçtihad*, 26 Kanun-ı Evvel 1329, No: 86, s.1905-6.

bakma, yerinde sayma imkânı bırakmayan bu taşkın Avrupa seli Müslüman aydınların, İslâmcıların düşüncelerinin hem istikametini, hem muhtevasını ve tabii olarak da neticelerini büyük ölçüde belirlemiş ve sınırlamıştır."[5] Bu durum sadece İslâmcı aydınlar için geçerli değildir. II. Meşrutiyet dönemi Batıcı ve Türkçü görüşlere sahip aydınlara bakıldığında, onların da benzer ifadelere yer verdikleri sıklıkla görülmektedir. Bu aydınlara göre toplumu saran onlarca dert bulunmaktadır. Bu dertlerden kurtulmak, hızla değişen çağa ayak uydurabilmek için, top yekûn bir değişim ve dönüşüm gerekmektedir. Bu değişim ve dönüşüm toplumda ve devlette genişlemesine olduğu gibi derinlemesine de olması gereklidir. II. Meşrutiyet'in farklı görüşlerine sahip aydınlarına göre, toplumsal sorunlar ve toplumsal değişmeyi şart kılan sebepler şöyle izah edilebilir:

Son dönem Osmanlı aydınlarında toplumsal değişim sorunu

II. Meşrutiyet toplumunu birçok yönden sorunlar kaplamıştır. Bu sorunlar oldukça köklü ve geniş bir alanı muhtevîdir. Bunların başında toplum içinde ve aydınlar arasında ihtilâfa düşme, "tefrika oluşturma"[6] ve tereddütler gelmektedir ki, toplumu saran bu hastalıklar en kuvvetli saltanatları bile yıkabilecek bir mâhiyet ve istidât göstermektedir:

> "Ricâl-i devlet ve zamandarân-ı umûr içinde adem-i imtizac, efrâd-ı millet arasında ihtilâf, tereddüd, teşeddütarâ(...) İşte mezkur alâim ve asârın başlıcaları. En kavî, en muhkem, hükümetleri ve saltanatları yıkabilmek mahiyet ve istidâdını hâvî olan şu alâim ve asâr bizim gibi kuvvâ-yı maddiye ve maneviyeyi gayr-î muntazam etrafı haris ve müntakım düşmanlar ile muhat bir devlet ve millet için bütün manasıyla mehâlikdir."[7]

Aydınlar, içine düşülen buhranlar neticesinde bir taraftan çözüm üretmeye çalışıp kafa yorarlarken, şaşkınlık ve çaresizlik içinde kalmalarını, "iki câmi beyninde bînamaz kalmış şaşkınlar" deyimiyle itiraf etmektedirler.[8] Onları bir taraftan Şarklı olmak, diğer taraftan garplı olmaya çalışmak çekiştirmektedir. Bir ellerini istikbâle, diğerini maziye

---

[5] İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001, s.17.

[6] Tarsuslu Mustafa Naim, "İçtihad Fi't-Tefrika", *Mİ*, 16 Ağustos 1329, S. 15, s.117.

[7] Ahmed Agayef, "Vahim Günler", *SR*, 12 Temmuz 1328, C. 1-8, S.21-203, s.409.

[8] Celal Nuri, "Havâic-i Kanuniyemiz," *İçtihad*, 28 Şubat 1328, No: 56, s.1241.

kaptırmışlar çekiştirip durmaktadırlar. Bu durum onların bütün harket kabiliyetlerini sınırlandırmaktadır.

Sosyal hastalıkların farklı sebepleri olduğu gibi, bunlara farklı çareler üretilmektedir. Toplumsal sorunların sebeplerinde daha çok dinî inançların tesiri olduğunu belirten Said Halim Paşa, "fertlerin mazisi, karakteri, zihniyeti ve hatta yaşadıkları iklim gibi çok çeşitli faktörler de bu tesire iştirak eder"[9] açıklamasıyla sosyolojik bir tespit yapmış olmaktadır. II. Meşrutiyet döneminde toplumsal sorunlar bütün tabakaları sarmış görünmektedir. 'En büyük şehirlerden, en küçük kasabalara, en kalabalık beldelerden, en izbe köylere varıncaya kadar, hiçbir mahal, hiçbir kasaba, hiçbir köy, hiçbir kulübe bulunmaz ki, orada içtimâî dertlerimizden, bir veya birkaçının buhran devresine girmiş olduğuna kanaat edilmesin.' diyen Mehmed Şemseddin, bundan sonra "eğer bu dertler bugünden tedâvi edilmez, o yaralar ihtimamkâr ve mâhir ellerde vaktiyle sarılmazsa, hastalık kötü bir yara ya da kangren haline gelir. Sonradan koparılacak telaşlar, yapılacak tedbirler, edilecek tedâviler hiçbir fâide te'min edemezler."[10] diyerek, işe öncelikle meselelerin tespiti ile başlanılmasını önerir. Peki Osmanlı toplumunu saran başlıca dertler nelerdir? Bu konuda çok farklı yorumlar bulunmaktadır.

İslâm âleminin ve Osmanlı devletinin geri kalması genelde iç ve dış sebepler olarak tasnif edilmiştir. *İç sebepler* olarak toplum içinde zuhur eden tembellik, gaflet, dalâlet, hurafeler, cehâlet, eğitimsizlik, taklitçilik, rüşvet, iktisâdî esâret ve ekonomik hareketsizlik sayılmaktadır. *Dış sebepler* olarak ise, Avrupa'da meydana gelen yeni toplumsal ve siyasî hareketler, teknolojik gelişmeler, dış ticaret ilişkileri, kapitülasyonlar, etnik unsurların çeşitli faaliyetleri, misyonerler ve yabancı devletlerin iç işlerine karışması sayılmaktadır.[11]

---

[9] Said Halim Paşa, *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yay., 1998, s.151.

[10] M. Şemseddin, "Muhtekirlerin Pençeleri Altında...", s.123.

[11] Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul: Baha Matb. 1962, s.5-6'dan madde başlıkları; Tunaya'nın bu tasnifi az sonra değinilecek olan toplum sorunlarını tespit edilmesinde oryantal yaklaşımların kabullenilmesini ve içselleştirilmesini açık bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir.

Dönemin her cenahtan aydınına göre toplum birçok dertlerle sarılmıştır. Ahmed Agayef'e göre, "İslâm Âlemi başlangıçtan bugüne, hiç bu kadar zor durumda ve büyük meselelerle karşı karşıya kalmamıştır. Bugün içinde bulunulan toplumsal ve siyasî dertlerin derin kökleri vardır. Çözümü ise son derece güç görünmektedir."[12] Ama geri kalmanın sebepleri tam olarak bilinmemektedir. Çünkü bu konuda derin ve geniş araştırmalar yapılmamıştır. Said Halim Paşa, "Meselenin aydınlanması pek önemli olduğu halde, ciddî hiçbir teşebbüste bulunulmamıştır. Bu hususta, tarihi tetkik denebilecek hiçbir külfet göze alınmadığından ve bu bilgi noksanlığı yüzünden, İslâm âleminin çöküş sebepleri cevapsız kalmıştır. Bugün ortaya atılan sebepler ise pek tabiî ciddiyetten uzak, eksik ve keyfî olmaktan kurtulamıyor"[13] diyerek geri kalmanın asıl sebeplerinin bilinmediğini vurgulamıştır. Yine, Paşa'ya göre "çektiğimiz sıkıntıların bilincinde ve şuurunda değiliz. Bu sorunları yaşadığımızın farkına ancak Batılılar sayesinde varabildik. Oysa Batılılar İslâm Dünyasına, ırsî ve şuuraltı bir kin ve husumetle bakmaktadır."[14]

Said Halim Paşa'nın burada ortaya attığı görüşler bir aydının toplum sorunlarını tespit etmede dayandığı kaynaklar, önkabuller ve kullandığı metotlar hakkında özeleştirel bir yaklaşımdır. Bu yaklaşımın daha anlaşılır ifade ile takdimi şöyle olabilir: Osmanlı aydınları toplumun geri kalma nedenlerini Batılıların söyledikleri biçimde ele almaktadırlar. Dışardan birilerinin yaptığı tasvir ve tahliller üzerinden yürünmektedir. Bu yaklaşım Osmanlı aydınlarını, toplumsal sorunlara yaklaşımlarında oryantalistik söylemlerin, kabullerin hatta önyargıların tesirinden alıkoy(a)mamıştır. Bu yüzden başta İslâmcı aydınlar olmak üzere diğer Osmanlı aydınlarının, gerilemenin nedeni olarak ortaya attıkları belli başlı sebepler (gerilemenin asıl sebebi din değil, Müslümanlıktır; asıl sorun bizim yaşayışımızdadır; geri kalma sebebi âlimler ve idârecilerdir; aile ve toplum bozulmuştur, vb.) daha önce oryantal çalışmalarda dile getirilenlerden başka bir şey değildir. *Sebilü'r-Reşad*'ın çıkarılmasındaki amaç açıklanırken dile getirilen; "bir zamanlar medeniyette, ticarette, maarifte, sanatta, azamet ve şevkette muktedâ-i cihan iken sonraları

---

[12] Ahmed Agayef, "Âlem-i İslâma Umumi Bir Nazar", *SR*, 8 Mart 1328, .1-8, S.3-183, s.41.

[13] Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.140.

[14] Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.148.

ahkâm-ı gamza-i şer'îyyeti büsbütün ma'kus anlamak yüzünden zarurete, cehâlete, zillete, meskenete düşen bu kitle-i nâimeyi uyandırıb, sair milletler gibi onu da bu hayat-ı nur'u envâra, ma'rifete teşvik eylemeye çalışır[15] ifadeleri söz konusu oryantalistik söylemin Osmanlı aydınlarınca ne kadar içselleştirildiğini göstermesi bakımından hayli ilginçtir. Bu konuda İsmail Kara'nın yorumu şöyledir:

> "Çağdaş Müslüman aydınların içselleştirdikleri ve bugün bize çok tanıdık ve sıcak gelen bu tespit ve tenkitlerin ana başlıkları ve istikametleri aslında ilk defa oryantalistik çalışmalara İslâm dünyasına dönük olarak yapılmış siyasî ve ideolojik baskılardan, İslâm ilim ve kültür hafızasını dönüştürme ve kendi içine çökertme teşebbüslerinden, bir tür savaş araçlarından başka bir şey değildi. Bu yüzden kendilerine mahsus gerçeklikleri olmasına rağmen hakikati yansıtmadıklarını söyleyebiliriz."[16]

Said Halim Paşa, aslında bu metodolojik sorunun farkındadır: Ona göre, "memleketi yenilik ve ıslahat yoluna sokmak için yarım asırdan beri kabul ve tatbik olunan metot yanlıştır."[17] Bu metodolojik yaklaşım problemine kısaca değindikten sonra dönemin önde gelen aydınları tarafından ortaya konulan toplumsal sorunların neler olduğuna değinelim:

Tarihsel ve edebî bakımdan birçok araştırmaya kaynaklık etmiş olan *İçtihad*, *Sebilü'r-Reşad* ve *Türk Yurdu* dergileri aynı şansı sosyolojik bakımdan yakalayamamıştır. Oysa bu dergiler her şeyden önce sosyolojik bir karakter göstermektedir. Dönemin toplumsal sorunları ve çözüm yolları hakkında bu dergilerde mebzul miktarda yazı bulunmaktadır. Burada sadece konu başlıklarına bakılarak bilgiler verilmeye çalışılacaktır. Bu dergilerde toplum sorunlarının neler olduğuna dair ortaya konulan konu başlıkları şöyledir:

İçtihad: Adam Kıtlığı, Cehâlet, Eğitimsizlik, Fakirlik, İktisâdî Gerilik, Kanunların Eskiliği, Kültürel Gerilik, Memuriyetperestlik, Tembellik, Türk Unsurunun ve Anadolu'nun İhmali,

Sebilü'r-Reşad: Adam Kıtlığı, Sefâlet, Anadolu'nun İhmâli, Avrupalılaşma Hastalığı, Cehâlet, Eğitimsizlik, iktisâdî Gerilik, Her Şeyi Devletten Bekleme Hastalığı, Kapi-

---

[15] *SR*, C.1-8, 24 Şubat 1328, S.1-183, s.4; Benzer ifadeleri Sebilü'r-Reşad'ın *Talim ve Terbiye programının* takdiminde de görmek mümkündür: *SR*, 24 Şubat 1328, C.1-8,S.1-183, s.12.

[16] Kara, *a.g.e.*, İstanbul, 2003, s.38.

[17] Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.13.

tülasyonlar, Misyonerlik Faaliyetleri, Kötü Taklitler, Tembellik, Toplumsal Ahlâkın Bozulması,

Türk Yurdu: Adam Kıtlığı, Anadolu'nun İhmali, Cehalet ve Eğitimsizlik, Dinî ve Siyâsî İhtilaflar, Ekonomik Gerilik, Gelenekselcilik, Hurafeler, Kötü Taklit, Köy ve Köylülerin İhmali, Milli Bilinçten Yoksunluk, Dinî Yaşamdaki Aksaklıklar, Türk Unsurunun İhmal Edilmesi.

Bu konu başlıklarına bakıldığı zaman ortaya önemli sonuçlar çıkmaktadır. Bunlardan birincisi: Türkçü, İslâmcı ve Batıcı aydınlar siyâsî bakımdan farklı teoriler ve görüşler ileri sürmüşlerdir. Oysa toplumsal sorunları teşhiste benzer sebepler üzerinde durulur. Yukarıdaki konu başlıklarına bakıldığında, dergilerin toplumsal sorun tespitlerinde büyük benzerliklerin olduğu dikkat çekmektedir. Buradan hareketle, II. Meşrutiyet dönemi Türkçü, İslâmcı ve Batıcı aydınların siyasî görüşleri farklı olsa da, toplumsal tezlerinde büyük benzerliklerin ortaya çıkacağı kuvvetle muhtemeldir. Her üç hareketin aslında farklı şeyler olmayıp aynı amaçlar uğruna mücadele eden aksiyonlar olduğunu ilk olarak Ali Suavi dile getirmiştir. Ondan yaklaşık yüz on yıl sonra da İsmet Özel:

> "Çöküş dönemindeki düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonucunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşünce akımlarıdır. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne Batıcılığı, ne Osmanlıcılığı ve ne de İslâmcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşünceyle ilgiliydi. Bu akımların ilgi duyduğu tek şey, 'batmaktan kurtulma' endişesidir. Tek istikâmet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpınış biraz daha batışı getirmiştir." [18]

yorumunu yaparak aydın sürekliliğinin özgün bir örneğini göstermiş olmaktadır.

Din toplumsal değişmeye ve ilerlemeye engel midir?

Osmanlı toplumunun geri kalmasının farklı sebepleri ortaya konulurken, tartışılan önemli konulardan biri de, dinin ilerlemeye ve toplumsal değişmeye engel olup olmadığı meselesidir. İslâm'ın gerilemeye sebep bir din olduğunu ilk olarak 18. yüzyılın başlarında ileri süren Avrupalı oryantalistler olmuştur. Bunun neticesinde Osmanlı aydınlarından red-

---

[18] İsmet Özel, "Din mi Milliyet mi?", *Milli Gazete*, 30 Aralık 1988, s.6'dan naklen: Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *MTSD, C.6, (İslâmcılık)*, İstanbul: İletişim yay., s.47, 22 no'lu dipnot.

diyeler yazılmaya başlanmıştır. Özellikle yeni Osmanlılar döneminde meşhur reddiyeler kaleme alınmıştır. Dinin Osmanlı toplumu üzerindeki etkisini ve önemini iyi bilen ve nefislerinde bu tesiri hisseden aydınlar, doğrudan 'İslâm dini gerilemeye engel olmuştur' tarzında bir açıklamaya hiçbir zaman gir(e)memişlerdir.

Osmanlı aydınlarının, gerek aldıkları eğitim, gerekse içinde bulundukları toplum yapısı ve zihniyeti saikasıyla sosyal meselelerin izâhı konusundaki söylemlerinde derin bir din etkisinin olduğu görülmektedir.[19] Bu bakımdan birbirlerine çok karşıymış gibi görünen Türkçü, İslâmcı Batıcı aydınlar, toplumsal sorunları izah ederlerken olağanüstü benzerlik içinde bulunmuşlardır. Buna çarpıcı bir örnek olarak Abdullah Cevdet gösterilebilir. Cevdet, doğrudan doğruya 'din gerilemeye sebep olmuştur' demese de, zaman zaman bu anlamlara gelebilecek açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle Batı'da dini olabildiğince eleştiren yazarların eserlerini[20] tercüme etmesi, bunları sık sık dergisinde tanıtması, tavsiye etmesi, bu gayretinin bir neticesi olarak görülebilir. Dine radikal eleştiriler yönelten Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı'nın metinlerinde bile ciddî din etkisi görülmektedir.

Batıcılardan bazıları Osmanlı toplumunun geriliği konusunda, dinin (İslâm) oynadığı olumsuz rol üzerine durmuşlar, ancak bunu açık olarak belirtmeyerek, dolaylı bir anlatım içine girmişlerdir. Toplumda var olan din etkisinin tedricî bir şekilde kırılması gerektiğini düşünen Abdullah Cevdet, "Müslümanlar, terakkîyât-ı maddiyeyi ancak Müslüman bir menba'dan istinbat ve kabul ederler"[21] diyerek, bunun bizzat, İslâm'ın olumlu toplumsal içeriğinden yararlanılmak suretiyle gerçekleştirilebileceğini ifade etmiştir:

> "Uzun tecrübelerimizle biz Müslüman kafasının doğrudan doğruya Hıristiyan âleminden geldiği takdirde aydınlığa bütün girişleri kapayacağını müşahede etmiş bu-

---

[19] Kara, *a.g.e.* 2003, s. 54-59.

[20] Cevdet'in bu türden çevirileri bir hayli fazladır. Önemlilerinden biri şudur: Dr. Abdullah Cevdet, *J. Meslier'in Le Bonn Sens Adlı Meşhur Kitabının Tercüme-i Kamile ve Sadakasıdır*, İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1928; Bu kitap, 1929'da çevrimyazı olarak ikinci kez basılmıştır. Eserin çevrimyazısı için bak: Jean Meslier, *Sağduyu, Tanrısızlığın İlmihali*, Terc: Abdullah Cevdet, İstanbul: Kaynak Yay., 3. Baskı, 1995.

[21] Abdullah Cevdet, "Mısır'da Necmü'l- Terakkî-ül -İslâmî Medresesi", *İçtihad*, İkinci Sene, No: 1-13, s.17.

lunuyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler, İslâmiyet'te çok miktarda bulunan terakkîperver prensipleri arayıp bulmalıyız."[22]

İslâm âleminin geri kalmasının sebeplerini mensuplarında, yani yaşayanlarda (günün Müslümanlarında) gören Cevdet, İslâmın otantik halinin, ulemâ ve ümerânın yanlış uygulamaları ve ihtilafları yüzünden kaybolduğunu ileri sürmüştür. Bu bakımdan İslâm alimleri arasında meydana gelen ve rahmet olması beklenen ihtilaflar, zulmetler doğurmuştur. Bu sebeptendir ki, "amelî ve i'tikadî ihtilaftan meydana gelen zararları, güçlü düşmanlar bile veremeyecektir."[23] İslâm'ın gerilemeye sebep olması konusunda Batıcı aydınlardan sayılan Celal Nuri de benzer görüşler ileri sürmüştür. O öncelikle İslâm âleminin gerileme sebebi olarak Müslümanların dinden uzaklaşmalarını, cehâlete dûçar olmalarını, hurafelere inanmalarını ve saçma sapan görüşlere kapılmalarını göstermiştir.[24] Ancak Celal Nuri, gerilemeye bizzat İslâmın sebep olup-olmadığı konusunda Cevdet'ten bariz şekilde ayrılmaktadır. Nuri'ye göre gerileme sebebi asla İslâmın kendisi değildir. İslâmın neden ilerlemeye engel, gerici, muhafazakâr bir din olmayıp, değişime, asrın gereklerine uyma kabiliyeti olan bir din olduğunu Nuri, İslâm ile Müslümanlığı 'elfâz-ı müterâdifeden' (lafızları farklı, anlamları aynı olan kelimeler) kabul ederek açıklar. Ona göre Müslümanlık, muhafazakârlıkla eş anlamlı olamaz, çünkü böyle olsaydı, eski semavî dinler aynı kalır İslâm'a gerek olmazdı. Müslümanlık gerileme değildir, gerileme olsaydı Haz. Peygamberin ilerleme başarısı Müslümalığa aykırı olurdu. İslâm yeni yorumlara ve bilgilere açıktır. Zirâ İslâmiyet yeni içtihadlarla, yeni içtihadâta kapı açmakla, yeni müçtehidler efkârında hür, mesleğinde hür, meşveretinde hür, Ebu Hanifeler, Şafîler, Hanbelîler, Malikîler, İbn-i Sinalar, İbn-i Rüşdler yetiştirmekle kendisini göstermiştir.

II. Meşrutiyet İslâmcı aydınlarının bu konudaki ortak görüşü, dinin/İslâm'ın asla gerilemeye mani olmadığı yönündedir. İslâm dininin

---

[22] Abdullah Djevdet, "Une Profession de Foi," *İçtihad*, 6 Mayıs 1905, No:5, s.89'dan naklen Hanioğlu, *a.g.e.*, s.130.

[23] Abdullah Cevdet, "Şehzâde Şeyhü'r-Reis Hazretleri İle Mülâkat", *İçtihad*, 15 Kanun-ı Sâni 330, No: 126, s.448; "Cihân-ı İslâm'a Dâir", *İçtihad*, 1 Temmuz 1327 No: 26, s.765.

[24] Celal Nuri, "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd", *İçtihad*, 1 Şubat |1|327, No: 40, s.984.

mâni-i terakkî ve değişime engel olmadığına en iyi delil olarak tarih gösterilmektedir. Çünkü İslâm tarihinde, dinin medeniyete olumlu yönde sağladığı katkıları gösterebilecek çok fazla miras ve misal vardır.

Mehmed Şemseddin, 'İslâm gerilemeye sebep olan bir din değildir' görüşünü savunanların başında gelir. Ona göre, "İslâm mâni-i terakkî bulunsaydı, Bağdat'ta, Semerkant'ta, Şam'da, Endülüs'te, Kudüs'te, Mısır'da, İstanbul'da o kadar âbidât-ı mahalle, o kadar mebânî ve müessesât-ı medeniye, o derece eser-i terakkî görülmezdi."[25] Aynı zamanda Said Halim Paşa'nın "Şeriatimizin geri kalmamıza sebep olduğu hakkındaki kanaat asılsız, boş ve yanlış bir düşünceden başka bir şey değildir"[26] ifadesi, 'İslâm gerilemeye sebeptir' şeklindeki söylemlere verilen önemli bir cevaptır. Mehmed Şemseddin'in benzer görüşleri kitaplarına da yansımıştır: "Sergüzeşt-i inkırâzın hülâsa[sı]: avâmil-i izmihlâliyenin din olmayıp, din uluları namıyla ortaya çıkan câhiller ve bunların zahîr ve himâyetkârı olan müstebit hükümdarlardır."[27] Netice olarak, "İslâmiyet ilim düşmanı değil, ilmin en samimi koruyucusudur."[28] Görüldüğü gibi, A. Cevdet, Mehmed Şemseddin ile Celal Nuri'nin ifadeleri arasında benzerlikler vardır.

Osmanlı toplumunun ve İslâm âleminin gerilemesine 'din sebep olmuştur' diyenleri 'bâtıl fikir sahipleri' olarak niteleyen Halil Fahreddin,[29] böylesi düşüncelere şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre eğer din/İslâm olmasaydı bu kadar medeniyet eseri ortaya çıkmaz, Osmanlı İmparatorluğu diye bir şey meydana gelmez, Osmanlı milleti oluşmazdı. Halil Fahreddin'e göre de, dine hurafeler karışmıştır. Bu hurafeler ilerlemenin önündeki engellerden bazılarıdır. Ancak din ve hurafâtı karıştırmamak icabeder. Zaten din ve fenn birbiri ile tevâfuk içindedir: "Evet biz de tasdik ediyoruz ki dinimize bazı hurafât karışmıştır. Bazı şeylere tesâdüf olunur ki, fenn onları kabul etmez, fennin kabul etmediğini de din kabul

---

[25] M. Şemseddin, "Bir Millete Sâik Kuvvetler ve Kurtaracak Eller", *SR*, 7 Mayıs 1328, C.8, S.16-198, s. 297.
[26] Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.138.
[27] M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331, s.82-83.
[28] M. Şemseddin, *a.g.e.*, İstanbul 1331, s.65.
[29] Halil Fahreddin, "Din Mâni-i Terakkî Değildir", *SR*, 12 Tem. 1328, C. 1-8, S.21-203, s.406.

etmez."[30] Bu bakımdan Fahreddin, "öncelikle dindeki hurafât ayıklanmalıdır" demektedir.

Dine ve geleneklere bağlı olmanın toplumsal değişmeye ve ilerlemeye engel olmadığını belirten İslâmcı aydınlar, görüşlerini delillendirmek için Japon modernleşmesini örnek göstermişlerdir. Japonya örneğini farklı konularda diğer aydınlar da kullanmıştır. Bu yorumun Namık Kemal'e kadar giden bir serüveni bulunmaktadır.

Türkçü aydınlar din, cemiyet ve değişim ilişkisini ve etkileşimini gözden uzak tutmamıştır. Bu haliyle Türkçü yazarlar dinin toplum üzerindeki etkisinin farkında olduklarını göstermişlerdir. Toplumsal zaafların başında dindeki "mübalâtsızlığı, taassubiyeti ve mutaassıblığı" sayan Hüseyin Kazım Nami, "din taassub değildir, din bir cemiyetin mâneviyetlerinin en yüksek noktasıdır"[31] açıklamasını yapmıştır.

Türkçü yazarların önde gelen isimlerinden Akçura, üzerinde durduğu toplumsal değişmenin içeriğinde daha çok zihniyet değiştirme yatmaktadır. Onun toplum zihniyetinde meydana getirmeyi düşündüğü değişiklik, bireylerin kafalarındaki dinî düşüncelerden, önyargılardan ve dogmatik düşüncelerden kurtulmalarıdır. Yine diğer bir Türkçü yazar Ahmed Agayef, Türk dünyasının meselelerini konu edindiği yazılarında, İslâm dünyasındaki "mezhep farklılıklarını" önemli bir etken olarak görür. Ona göre "din, Türk milletinin seciye-i fıtriyesidir."[32] Türk milleti mütedeyyin bir toplum yapısına sahiptir. Bu toplumun fazilet-i ahlâkiyesinden kaynaklanmaktadır. Ancak Türkler arasına girmiş olan farklı mezhepler ve tarikatlar, bazı huzursuzlukların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu tarikatlar ve mezhepler yek-diğerlerine karşı, düşmanlık ve kin beslemeye kalkışmışlardır. Dünyadaki İslâm milletleri arasında böylesi sorun yaşayan yalnız Türklerdir. Araplar ve Farslar arasında da farklı mezhepler ve tarikatlar olmasına rağmen onlar Araplıklarını ve Fârisîliklerini hiçbir zaman unutmamışlardır. Ancak Türkler arasında durum böyle değildir. En ufak bir mezhep ayrılığında bile yabancılar Türk'ü, Türk olduğunu unutturarak birbirlerine düşürmekte-

---

[30] Halil Fahreddin, "Din Mâni-i Terakkî Değildir", *SR*, 12 Tem. 1328, C.1-8, S.21-203, s.406.

[31] Kazım Nami, "Yeni Hayata Doğru", *TY*, 1 Teşrin-i Sâni 1328, C.2, S.26, s.36.

[32] Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-1", *TY*, 17 Teşrin-i Sâni 1327, C.1, S.1, s.16.

dir. Bu durum, "metânet-i ahlâkıye-i ferdiyeden bir eser ise de, temin-i bekâ-yı kavmiyet için pek muzır bir sıfattır."[33] Bu ifadeler ışığında Agayef'e göre gerilemeye bizzât İslâm değil, İslâm'ın içindeki mezhepler, tarikatlar ve hizipler sebep olmuştur. Burada dikkat çeken husus, İslâm ile İslâm mezhepleri ve tarikatlarının birbirinden farklı gösterilmesidir. Gerçekten bunlar farklı mefhumlar mıdır? İslâm başka, mezhepler başka şeyler midir? Yoksa Agayef'in bu söylemleri, İslâmcı aydınların 'gerilemeye İslâm değil, Müslümanlar sebep olmuştur' şeklideki yorumlarının bir versiyonu mudur? Sosyal meselelerin incelenmesindeki metodolojik sorunlar göz önüne alındığında, Agayef'in İslâmcı aydınların söylemeye çalıştıklarını farklı bir şekilde ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Toplumsal sorunların ve geri kalmışlığın sorumluları kimlerdir?

Son dönem Osmanlı aydınları devletin hangi sebeplerden dolayı geri kaldığını ve toplumun içinde bulunduğu sorunların neler olduğunu tartışırken, bunlara kim ya da kimlerin sebep olduğu konusu üzerinde de durmuşlardır. Burada, farklı düşünce kesimlerine mensup aydınların belirledikleri hedefler büyük oranda benzer başlıklar taşımaktadır. *Türk Yurdu*, *İçtihad* ve *Sebilü'r-Reşad* yazarlarına göre geri kalmanın başlıca sorumluları şunlardır:

> **Batıcı aydınlara** göre: İdareciler, Aydınlar, Din Adamları, Eğitimciler, Toplum. **İslâmcı aydınlara göre**: Tanzimatçılar, devlet adamları, hükümet, aydınlar, medreseliler, toplum. **Türkçü aydınlara göre**: Aydınlar, Tanzimatçılar, toplum.

Burada da görüldüğü gibi II. Meşrutiyet aydınları geçmişe, kendilerinden önce gelen seleflerine suç yüklemektedirler. Tanzimat ricâlinin yaptıkları bütün dergilerde eleştirilmiş ve devletin geri kalmasından büyük oranda onlar mesul tutulmuştur. Aslında II. Meşrutiyet aydınlarının üzerinde durdukları önemli nokta, kendilerinden önceki yönetim ve aydınları suçlamaktan ziyâde, toplumsal sorunların tarihî ve sosyal kökenlerine işaret etmektir. Onların üzerinde durduğu konu, II. Meşrutiyet toplumunun yaşadığı sıkıntıların çok öncelere dayanan köklerinin olmasıdır.

---

[33] Ahmed Agayef, "Türk Âlemi-1", *TY*, 17 Teşrin-i Sâni 1327, C.1, S.1, s.16.

Batıcı aydınlar gerilemeye sebep olanların başında, idarecilerin ve siyasîlerin geldiğini iddia etmektedir. Toplumsal cehâletin öncelikli sorumlularından biri olarak da aydınlar görülmüştür. Bununla birlikte din adamları, medrese müntesipleri ve Şeyhülislâmlık da sorumlu görülenler arasındadır. Bunlardan sonra sorumlu ve suçlu görülen kesim, toplumdur. Toplum, yaşamakta olduğu geri kalmışlıktan kurtulmak için herhangi bir teşebbüse girişmekten acizdir. Üstelik toplum içinde değişime direnen kesimler bulunmaktadır. Dolayısıyla geri kalmışlıktan kurtulmaya hiç çaba göstermemektedir.

İslâmcı aydınlar da kendilerinden önce gelen kadro ve idareciler hakkında menfî görüş sahibidirler. *Sebilü'r-Reşad* yazarı olmamasına karşın İslâmcı aydınlardan sayılan Said Halim Paşa'nın, II. Abdülhamid dönemine yönelik önemli eleştirileri bulunmaktadır. Ancak ona göre II. Abdülhamid'den ziyâde o dönemin kadrosu toplumsal geriliğin ve devletin kötü durumunun mesulleridir. Ona göre;

> "Bir idare, yalnız bir adamın veya bir partinin değil, bütün bir neslin eseridir (...). *Sultan Hamid dünyaya gelmemiş olsaydı, çağdaşları bir başka Sultan Hamid'in meydana gelmesine sebep olacaklardı* (...). Meşrutiyet idaresi de bugünkü neslin bir eseridir. İttihad ve Terakkî ise, Anayasanın elde edilmesi hizmetinde bulunmuş başlıca âmillerden biri olmaktan başka bir şey değildir (...). Her iki devirden de [Sultan Hamid ve II. Meşrutiyet Devri] en fazla mes'ul olanlar ve töhmet altında bulunanlar ise içimizde en *aydın* ve en *tecrübeli* geçinenlerdir."[34]

Yine *Sebilü'r-Reşad* yazarlarına göre, "Devlet hüsrandadır, devleti kurtarmanın yolları hayli karışıktır. İşin en müdhiş ciheti, memleketi şu vaziyete sevk edenlerin eshâb-ı zekâ ve erbâb-ı dirâyet olmalarındadır."[35] Buna göre, devletin ve toplumun içinde bulunduğu durumdan birinci derecede sorumlu olan aydınlar, zeki ve dirâyet sahibi insanlardır. Çünkü bir toplumun kültür üreticisi, değişimi sağlayıcı gücü onlardır. Meselenin asıl kötü tarafı, gerilemeye ve değişime aydınların sebep olmasıdır.

Bir eğitim kurumu olan medreselerin aynı zamanda önemli toplumsal işlevleri de bulunmaktadır. Medreselerin ıslaha muhtaç bir duruma gelmesi yüzünden, topluma ve devlete karşı görevleri de büyük oranda

---

[34] Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.31, 32, 33; Âkif'in de II.Abdülhamid'e ağır eleştirileri vardır.

[35] "Ahvâl-i Hazıra", *SR*, 26 Temmuz 1328, C.1-8, S.23-205, s.444.

aksamaktadır. Dolayısıyla medreseler ve medrese ulemâsı da toplumun içinde bulunduğu kötü durumdan sorumlu tutulmuştur. *İçtihad*'da olduğu gibi *Sebilü'r-Reşad* yazarları da geri kalmanın sorumlusu olarak toplumun kendisini görmektedir. Çekilen sıkıntıların öncelikli sorumlusu, toplumdur. Mehmed Âkif, Abduh'tan yaptığı bir çeviride; "O zaman görürüz ki, biz kendi cezâ-yı amelimizi çekmekteyiz. Evet, şehâmeti, himmeti, sa'yi, sıdkı, istikameti, iffeti, ittihâdı, teâvünü, asabiyeti, gayreti, faaliyeti bıraktığımız için öyle şanlı bir maziden böyle zelil bir hâle geldik!"[36] derken, Ahmed Agayef de, "kimseye neden, niçin demeye hakkımız yok" çünkü "biz tehlikeye doğru kendi ellerimizle atılıyoruz"[37] diyerek toplumu işaret etmektedir. Aynı şekilde Cevdet de; "Biz Avrupa'dan ziyâde kendi kendimizi kötülemeliyiz,"[38] "İçtimâî inkılâbın siyasî hareketi tamamlayabilmesi için tek ve ilk çıkar yol, geriliklerimizi idrak ve bunlara ilân-ı harb etmektir. Cehlimizi ve eski sakim usüllerimizi terk ve bunlara boykotaj yapmamız gerek,"[39] "kabahat bizdedir"[40] gibi cümleler ile geri kalmışlığın asıl sorumlusu olarak halkı görmüştür. Dolayısıyla öncelikle bu hastalık teşhis edilmelidir.

Türk Yurdu'nda toplumsal sorunların mesulleri olarak farklı bir adres yoktur. Aynı şekilde aydınların, üzerlerine düşen görevi hakkıyla yapmadıkları belirtilmektedir. Akçura'ya göre, Tanzimatçıların bu toplum ve devlet için yapmaya çalıştıkları, müspetten ziyâde menfî olmuştur. Kazım Nami, "Tanzimatçılık bizde hakiki bir terakkî vücuda getirememiş, bilakis ruhî ve içtimâî kabiliyetlerimizi uyutarak zevâlimizi hazırlamıştır"[41] diyerek, II. Meşrutiyet devlet ve toplumunun çektiği sıkıntıların Tanzimat ricâlinden neş'et ettiğini dile getirmiştir. Yine *Türk Yurdu* yazarlarına göre, öncelikli sorumlu toplumdur. Ahmed Agayef,

---

[36] M. Abduh, "Tefsir-i Şerif", *SR*, (çev: M. Âkif), 31 Mayıs 1328, C.1-8, S.15-197, s.274.

[37] Ahmed Agayef, "Vahim Günler", *SR*, 12 Temmuz 1328, C.1-8, S.21-203, s.409. (Agayef'in bu serzenişinden sonra, Bayrak şairinin "Yüzümüz yok 'neden', 'niçin?' demeye.. Aziz-i vakt idik.. a'dâ zelil kıldı bizi" mısraları da aynı mealde okunabilir. Arif Nihat Asya, *Dualar ve Aminler*, İstanbul: Ötüken Yay., 1998, s.48-49.)

[38] Abdullah Cevdet, "Şime-i Muhabbet", *İçtihad*, 9 Kanun-ı Sâni 1329, No: 88, s.1980.

[39] A. Cevdet, "Sıhhat-i Umûmiye İşi ve Gidişi." *İçtihad*, 26 Haziran 1330, No: 112. s.237.

[40] A. C., "Fas Sultanlığı", *Osmanlı*, No: 136, 15 Temmuz 1904, s.4'ten naklen Hanioğlu, *a.g.e.*, s.191.

[41] K.N., "Halk Nazarında Bir Niçe Mesele ", *TY*, 23 Mart 1329, C.2, S.36, s.208.

"biz Türkler en evvel kendi kendimizi kınamalıyız, kendi kendimize küsmeliyiz"[42] derken, Nami, "öncelikli sorumlu bizzat toplumdur"[43] demektedir. Ona göre, evvela bu durum itiraf edilmelidir. Ondan sonra toplumsal değişme çalışmalarına başlanmalıdır.

Toplumsal sorunların çözümü ve toplumsal değişimin yolları

Türkçü Batıcı ve İslâmcı aydınlar, toplumsal sorunların tarihi kökenleri, temel sebepleri ve sorumlularını tartıştıktan sonra, bu sorunların çözüm yolları üzerinde de durmuşlardır. Öncelikle tartışılan konu, toplumsal değişmenin nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin olmuştur. Toplumsal sorunların ve devletin geri kalma nedenlerinin çeşitliliği, çözüm yollarının ve önerilerinin de çeşitliliğini ve genişliğini beraberinde getirmiştir. Farklı kanatlardaki aydınların ortaya koydukları çözüm önerileri de benzerlik gösterir. Farklı başlıklardan ziyâde aynı başlıkların çokluğu dikkat çekmektedir. Kurtuluş çaresi olarak görülen yollardan en önemlisi sayılabilecek, *'Batılılaşma, Avrupalılaşma* ve *Avrupa'dan nelerin alınıp alınmayacağı'* konusunda farklı görüşler vardır. Temelde Avrupalılaşmaya karşı menfî bir vaziyet alış yoktur ama nasıl Avrupalılaşılacağı noktasında ortada bir süzgeç ve düzem farkı vardır. Bu süzgeç batıcılarda daha geniş ve geçirgen, İslâmcılarda daha sık ve süzmecidir. *İçtihad, Sebilü'r-Reşad* ve *Türk Yurdu* yazarlarının toplumsal sorunların çözüm yollarına ilişkin önerilerinin konu başlıkları şöyledir:

> ***İçtihad***: Yazar ve aydınlar üzerlerine düşeni yapacak. Dinde ıslahat yapılacak. Seçkinler sınıfı oluşturulacak. Ekonomi iyileştirilecek. Kültürel aydınlanma sağlanacak. Eğitim geliştirilecek. Çalışmak. Her yönü ile Avrupalılaşmak.
>
> ***Sebilü'r-Reşad***: Dinde ıslahat yapmak. Gelenek, görenek ve dine bağlı kalmak. İktisadî gelişme. Çalışmak ve birlik olmak. Nitelikli insan yetiştirmek. Seçkinler sınıfı oluşturmak. Medreseleri ıslah etmek. Avrupa'nın yalnız ilmini almak.
>
> ***Türk Yurdu***: Çalışmak gayret etmek. Seçkinler sınıfı oluşturmak. Millî bir ekonomi yaratmak. Gençliğe önem vermek. Gelenekselcilik ve kaidecilikten sakınmak. Köylülere önem vermek. Halkı eğitmek, aydınlatmak. Avrupa'dan teknik bakımdan yararlanmak.

---

[42] A. Agayef, "Türk Medeniyeti Tarihi, Mukaddime", *TY*, 16 Mayıs 1329, C.2, S.40, s.292.

[43] Kazım Nami, "Yeni Hayata Doğru",*TY*, 1 Teşrin-i Sâni 1328, C.2, S.26, s.37.

Batıcılar toplumsal sorunların çözümü için diğerlerinden farklı olarak her yönü ile Avrupalılaşmayı önerir. Çünkü çekilen sıkıntıların temel sebebi uzun senelerden beri gereken Avrupalılaşmanın hakkıyla yapılamamasıdır. Celal Nuri bu durumu, "Bütün bu başımıza gelenlerin sebebi Avrupalılaşmakta, Avrupalılar derecesinde ehliyetle gösteremediğimiz tekâsüldedir"[44] diyerek ifade etmiş, Abdullah Cevdet de, medeniyet yolunda var olmayı, "Buharalı ya da Avrupalı olmak"[45] noktasına getirmiştir. Ona göre, eğer medeniyet vadisinde var olunacak ise, toplumun her yönü ile Avrupalılaşmaktan başka şansı yoktur:

"Bizim karşımızda muazzam bir medeniyet var. Bu medeniyet zâlim olsun, rahim olsun, iyi olsun, biz bu medeniyetin karşısında müstahkem bir mevki almaya, aynı silahlara, aynı neticelere varan usüllerle silahlanmaya mecburuz: Dikkat edin aynı usüllerle demiyorum. Fakat tutulan tarik ve kullanılan aletler ne olursa olsun, aynı neticeye vardırmak şartıyla caizdir."[46]

Batıcı aydınlar içinde meseleyi bu noktaya getirenlerin ve farklılaşanların başında Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı gelir. Celal Nuri, Rıza Tevfik, Ali Kami, Satı Bey daha süzmeci bir Avrupalılaşmaktan yanadır. Celal Nuri, Ziya Gökalp'te olduğu gibi Avrupa'yı *teknik* ve *medeniyet* olarak tasnif etmiş ve yalnız teknik kısımdan yararlanmayı uygun görmüştür. Bu konuda Celal Nuri ve Gökalp'in ifadeleri büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu benzerliğe *Sebilü'r-Reşad* yazarları da dahildir. Elbette marjinal ifadeler kullanarak, Avrupa ve Asya'yı apayrı dünyalar olarak görenler de vardır. Buna göre, Türkçü batıcı ve İslâmcı aydınların Avrupalılaşmak konusunda benzer yaklaşımlar içinde oldukları söylenilebilir. Toplumsal değişimin sağlanması için, ekonomiyi iyileştirmek, millî bir ekonomi yaratmak, kapitülasyonlardan kurtulmak, halkı eğitmek, kültürel aydınlanmayı sağlamak, çalışmak, birlik olmak, ayrılıklara düşmemek, tembellikten kurtulmak, gençliğe önem vermek, köylülere önem vermek ve onları eğitmek, farklı şekillerde bütün aydınlarda dile getirilen toplumsal kurtuluş reçetesinin ilaçları arasındadır.

---

[44] Celal Nuri, *a.g.e.*, 1327, s.27.

[45] Abdullah Cevdet, "Yara ve Tuz", *İçtihad*, 28 Teşrin-i Sâni 1329, No: 132, s.2826.

[46] Abdullah Cevdet, "Mutmain Değilim", *İçtihad*, 31 Kanun-ı Sâni 1328, No: 52, s.1175-6.

Aydınların 'değişim' kavramına ilişkin görüşleri

II. Meşrutiyet aydınları toplumun geri kalmışlığından kurtulması için esaslı bir değişim geçirmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bakımdan dönemin aydınları sürekli aksiyoner görüşler ileri sürmüşlerdir. Durmak, beklemek, mevcut durumu muhafaza ile yetinmek bir toplum için geri kalmanın ve felâketin temel sebebi olarak görülmüştür. Kılıçzâde Hakkı "Türklerin âdeta şiârı olan "yavaş yavaş" ta'biri lisan-ı ümmetden kat'iyen ihrac edilecektir"[47] derken durağanlığa olan tepkisini dile getirmiş, bunun yerine, "koşunuz, acele ediniz, durmayınız" gibi levhalar şuraya buraya ta'lik edilecekdir" diyerek de, toplumsal hareketliliğe ve canlılığa önem vermiştir. Bu konuda her görüşten aydının ortak söylemleri vardır. Ahmed Agayef'in toplumun geleceği ile ilgili olarak söyledikleri ile, Mehmed Âkif ve Abdullah Cevdet'in söyledikleri büyük benzerlik içindedir:

> "Herhangi bir kavim, içinde bulunduğu her şeyi olduğu gibi muhafazaya kalkışırsa, kendini hakk-ı hayattan mahrum eder. Zira hayat demek, yaşamak demek, bilâ fâsıla *tebeddül*, *tagayyür* etmek demektir. Hazreti Ali(kv.) buyurmuştur ki; 'Evlatlarınızı içinde bulunduğunuz asır için değil, âtî için terbiye ediniz'. Zira zaman daima *tebeddül* eder ve zaman içinde bulunan insanlar da *tebeddül* eder."[48]

Buna karşılık Abdullah Cevdet,

> "Medeniyet-i hâzıra bir *seyl-i hurûşandır* ki mecrâsını Avrupa kıtasında açmıştır. önüne gelen her mevâni'i bâ kemâl-i şiddet zir ü zeber eder. Ahâli-i Müslime bu *seylâbe*-i medeniyete mukavemetten ihtiraz etmemelidir. Hayat-ı millilerini ancak bu *cereyâna* tebeiyyet ile temin edebilirler"[49]

Mehmed Âkif de, toplumsal olarak durmanın, yerinde saymanın, mevcut hâli muhafaza etmenin nihâi olarak felâket getireceğini şiirlerinde ve vaazlarında sıklıkla işlemiştir. Bunlardan birinde şöyle der:

> "Kervân: Akvâm-ı insâniye, çölde de bu mâzi-i atâletdir. Madem ki dünyada bulunuyoruz, bu çölü geçip gitmek mecburiyetindeyiz. Sıkıntıya katlanacağız. Katlanmazsak arkadan gelenler yolda uyuyanları ezer, geçerler. Kânun-ı hayat böyledir. Duranlar için hakk-ı hayat yok. Beşeriyet durmuyor. Durursan muhakkak ezilirsin."[50]

---

[47] [Kılıçzâde Hakkı], "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad*, 7 Mart 1328, No: 57, s.1261-1264;

[48] Ahmed Agayef, "Türk Alemi-7",, *TY*, 17 Mayıs 1328, C.1, S.14, s.235.

[49] Abdullah Cevdet, "Fas Hükümet-i İslâmiyesinin İnkırâzı", *İçtihad*, Nisan 1905, No: 5, s.70.

[50] Mehmed Âkif, "Hutbe ve Mevâiz", *SR*, 7 Şubat 1328, C.9, S.232, s.407. Akif'in mâzi ve âti arasında kurduğu bağlar, örnekler ve değerlendirmeler için bak: Kara, *a.g.e.*, İstanbul 2003, s.200.

Âkif'e göre, II. Meşrutiyet toplumu son derece hızlı değişen/değişmek zorunda olan bir toplumdur. Bu değişimin hızına neredeyse yetişmek imkânsız gibi görünmektedir. Toplumdaki hızlı değişimi ve değişimin önünde durulamayacağı noktasındaki sosyolojik gerçekliği Âkif:

"Şunu bilmeli ki, milletlerin hayatında tevkif yokdur. Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin; ne kadar yükseklere çıkarsa çıksın; olduğu yerde durdu mu, mahvolur. Çünkü bütün insâniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkîye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de boğulacağız, ya da o sel ile beraber gideceğiz."[51]

Diyerek ifade etmiştir. Âkif'in bu ifadeleri şiir dizelerine de şöyle yansımıştır:

Coşkun bir sel gibi dâim beşeriyet / Müstakbele koşmakta verip seyrine şiddet

Dağlar, uçurumlar ona yol vermemek ister / Lâkin o ne yüksek ne de alçak demez örter

Akvâm o büyük nehre katılmış birer ırmak / Elbet katılır... Hangisi ister geri kalmak

Bizler ki bu müthiş bu muazzam cereyanla / Uğraşmadayız... Bak ne kadar çılgınız anla

Uğraş bakalım yoksa işin hey gidi şaşkın / Kurşun gibi süratli denizler gibi taşkın

Bir çağlayanın menbâ-ı dehhâşına doğru / Tırmanmaya benzer yüzerek başka değil bu

Ey kare-i âvare bu cûşun bu hurûşun / Âhengine uymazsan emin ol boğulursun.[52]

Türkçülerin önde gelen isimlerinden Ağaoğlu Ahmet Bey ve Yusuf Akçura, İslâmcıların önde gelen isimlerinden Mehmed Âkif ve Said Halim Paşa'nın değişime yönelik görüşlerine çok benzeyen ifadeler diğer aydınlardan da gelmiştir. Mesela uzun zaman Osmanlıcılığı savunan Satı Bey'in toplumsal değişme hakkında ortaya koyduğu görüşler Âkif'in, Agayef'in, Cevdet'in, Fahreddin'in ve Akçura'nın görüşlerini özetler niteliktedir:

"Biz Garb'ı isteyerek taklid etmemişiz, onun hücum ve istilâsına maruz kalarak hüküm ve nüfûzu altına geçmişiz; Avrupa hayat ve medeniyetinin memleketimizde teşkil etdiği şiddetli seller arasında yerimizde durmaya çalışmışız; bu seller arasında yürümemiş, sürüklenmişiz: Seylâbe-i medeniyet içinde mu'în bir hedefe doğru yürümeye veya yüzmeye çalışan bir insana değil, bu seylâbe içinde hareketsiz kalmak isterken akıntıların keyfine teb'an sürüklenib giden bir kazazedeye benzemişiz; Fırtına arasında demirini alarak ve yüklerinin bir kısmını atarak ilerlemeye çalışan bir gemi

---

[51] Mehmed Âkif, "Mev'iza" *SR*, C.9, 24 Kanun-ı Sâni 1328, S.230, s.375.

[52] Mehmed Âkif, *Safahat*, İstanbul: MEB Yay., 1995, s. 234; Kara, *a.g.e.*, 2003, 202.

gibi değil, demirine ve ağırlığına güvenerek yerinde durmak isterken fırtınanın şiddetinden, demirin koptuğunu, teknesinin zedelendiğini, yüklerinin karışıp döküldüğünü gören ve istemi olmadığı için dalgalar elinde bir oyuncak haline gelen bir gemi gibi hareket etmişiz... Bu gemiyi kurtarmaya çalışan kaptanlar -ara sıra da- ocakları yakmak, manevralar yapmak, safralar atmak istemişler, bunun için emirler bile vermişler.... Fakat bu emirlerinden kısm-ı a'zamının icrâsız kaldığını ve -daha fenâsı- kendilerine halef olan kaptanlar tarafından geriye alındığını görmüşler."[53]

Farklı aydın kesimlerinin buradaki görüşlerinden de anlaşıldığı üzere değişimin önünde durmak imkânsızdır. Toplum mutlaka değişecektir. Burada önemli olan bu değişimin istenilen tarzda manevra kabiliyetine sahip olması ve bu surette sürdürülebilir olmasıdır. II. Meşrutiyet aydınları olumlu yönde gelişmelerin sağlanacağı bir değişim için, gerekli toplumsal zeminin olmadığını vurgulamaktadırlar. Bu zemin, toplumsal değişmenin yine bizzat toplumun alt katmanlarından hareketle meydana gelmesi talebidir. Oysa Osmanlı ülkesi için böylesi bir durum söz konusu değildir. Çünkü Doğu toplumlarında değişimin kaynağı ve yön belirleyicisi(dümeni), daima üst makamlardır. Celal Nuri'nin, Türkiye ve Rusya'daki toplumsal değişimlerin nasıl meydana geldiğine dair açıklamaları, Doğu toplumlarında, değişimin ontolojisine uygun olarak gerçekleşebilme imkânı hakkında bilgiler verir. Ona göre, Rusya'da olduğu gibi Türkiye'de de inkılâbı yapan hükümettir, ahali tutucudur. Terakkîyât ve tekemmülât yukarıdan, hükümetten gelir ve âdeta cebren ahâliye teşmil ve kabul ettirilir."[54] Üst tabakalardan ve bazen zorla getirilen inkılâplar, toplumda arzu edilen zihnî dönüşümü gerçekleştirememektedir. Bu uygulama bir anlamda parçalı (fragmantal) bir zihnî dönüşüm/düşünüş yaratmaktadır. Bu toplumsal değişme ve ilerleme için istenmeyecek bir durumdur. Batı toplumlarında meydana gelen değişimi yaşayamamak temel sorunlardan biridir. Böylesi bir sorunun ortaya çıkmasına da öncelikle Batı'daki değişim ve dönüşümü anlamamak sebep olmaktadır. Bütün mesele aslında Batıyı anlamaktadır. Celal

[53] Satı[El- Husrî], "Tanzimatçılık Mes'elesi-1", *İçtihad*, 2 Mayıs 1329, No: 64, s.1379-1380.

[54] Celal Nuri, "İstirhamnâme-i Mekşûf," *İçtihad*, 9 K. Sâni 1329, No: 88, s.1946; Nuri, benzer görüşlerini 1913'teki İttihad ve Terakkî kongresine sunduğu muhtırada da dile getirir: "Efkâr-ı umûmiyenin uyanması, ahâlinin umûr-ı siyâsiyi ve idâreyi ele alması bile evvel emirde hükümetin işe müdahalesiyle mümkündür. Mareşal Moltke'nin dediği gibi, Rusya ve Türkiye'de hükümet unsuru terakkîperverdir. Ahâli muhafazakârdır. Terakkîyât ve ıslahat aşağıdan gelmez. Hükümet tarafından cebren ahâliye teklif olunur." Celâl Nuri, *1327 Senesinde Selanik'te Mün'akid İttihat ve Terakkî Kongresine Celal Nuri Bey Tarafından Takdim Kılınan Muhtıradır*, İstanbul, 1327, s.39.

Nuri'nin, "Bütün bu başımıza gelenlerin sebebi Avrupalılaşmakta, Avrupalılar derecesinde sebât-ı ehliyette gösteremediğimiz tekâsüldedir"[55] şeklindeki belirlemesi, problemin kaynağını ortaya koymaktadır. Meseleyi bu şekilde izah eden yazarın kastı, Batının ulaştığı irtifa noktasının gerisinde bulunan 3-4 yüzyıllık zihnî, kültürel ve bilimsel birikimin Osmanlı toplumunda yaşanmamış olması ve olacağı yönünde de kolektif bir gayretin gösterilmemesidir.

Toplumsal değişim için Batının zihinsel arka planına dikkat çekmeye çalışan Batıcı aydınlar, baştan beri Fransız İhtilali'nin entelektüel simalarına ayrı bir önem vermiştir. Özellikle Rousseau'nun ve diğer Batılı düşünürlerin eserleri tercüme edilmiştir. Bu tercüme geleneği toplumun aydınlatılması ve kültürel çağdaşlaşmayı sağlamak kaygılarıyla yapılmıştır. Özellikle Batıcı aydınlar için toplumsal değişmenin tanımı Batılılaşmak/garplılaşmaktır. Birçok aydına göre 1908'de yapılan siyasî bir devrimdir, aceleyle yapılmıştır ve yarım kalmıştır. İçtimâî bir inkılâp değildir. Bu siyasî devrimin içtimâî/sosyal olarak tamamlanması gerekli görülmektedir. Nuri, 'On Temmuz İnkılâbı'nı ziyâde siyasî bulduğu için, bunun sosyal bir devrime dönüşmesi gerektiğini aksi halde istenilenlerin asla gerçekleşmeyeceğini belirtir.[56] Yusuf Akçura da "10 Temmuz İnkılâbına Osmanlı toplumunun inkılâbı demek cüretkârlık olur"[57] diyerek, Celal Nuri'nin görüşleriyle tevafuk gösterir.

Aydınların toplumsal değişimin gerekliliğini vurgulayan yazılarında öne çıkan önemli terimlerden biri de *ıslahat*tır. Islahatın yapılacağı kurum ve kuruluşlar vardır; din, eğitim hilâfet, devlet teşkilâtı, siyâset vb. Kurtuluşu ve refahı yalnız sosyal inkılâpta gören Abdullah Cevdet, ıslahatın öncelikle iktisadi alanda yapılmasını gerekli görür. Çünkü iktisadi özgürlük, özgürlüklerin anasıdır. Fikir, vicdan, siyaset vb. hürriyetler bundan sonra gelir. Toplumun kurtuluşu işte budur. [58] Batıcılara göre

---

[55] Celal Nuri, *a.g.e.*, İstanbul, 1327, s.27.

[56] Celal Nuri, "Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye", *İçtihad*, 1 Mayıs 1328, No: 46, s.1088.

[57] A. Y[usuf]., "Son İnkılâb ve Sevâkıbı ile Netâici", *İçtihad*, Mart 1909, No: 11-23, s.322.

[58] Abdullah Cevdet, "Kastamonu'da Kurûn-ı Vusta" *İçtihad*, 14 Mart 1329, No: 58, s.1274. Sosyal değişimin gerekliliğini vazgeçilmez gören diğer yazılar için bak: Celal Nuri, "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd" *İçtihad*, 15 Kanun-ı Sâni 327. No: 39, s.973-4; "Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye, *İçtihad*, 1 Mayıs 1328, No: 46, s.1088; "Havâic-i Kanuniyemiz," *İçtihad*, 28 Şubat 1328, No: 56, s.1242; "İstirhamnâme-i Mekşûf," *İçtihad*, 9 Kanun-ı Sâni 1329, No: 88, s.1946.

yapılan siyasî değişimle birlikte toplumsal düşünce kalıpları, davranışları, kanunları da değişmelidir. Eğer bu değişiklik sağlanırsa toplumsal değişim yolunda ciddî adımlar atılacaktır:

> "hükümet şekliyle beraber kanunlar ve kanunların ruhu da değişmelidir. Şurasını da iyice bilelim ki hükümet şekli ikinci derecede ehemmiyet arzeden bir maddedir. Asıl mühim olan cihet ruhumuzun ve ona uyan kanunlarımızın, idaremizin değişmesidir. Bir hane yaparken çatıdan başlamayalım. Yola giderken öküzleri arabanın arkasına koşmayalım."[59]

Celal Nuri'nin dile getirdiği istek mutlak, çok yönlü ve biraz da muhayyel bir toplumsal değişimdir. Değişim mutlaka gerçekleştirilmelidir. Çünkü değişime ayak diremek hayatın ve zamanın gerçeklerine direnmek imkânsızdır. Eğer toplumsal bir dönüşüm yapılmazsa siyasî inkılâp bir netice vermeyecektir ve Osmanlı toplumu elim bir sona doğru hızla gidecektir. Bunun için öncelikle hukukî düzenlemeler gerekli görülmektedir. Değişimin sağlanabilmesi için toplum ve devlet münâsebetlerini düzenleyen yazılı kuralların ve Anayasanın gözden geçirilmesi, düzenlenmesi gerekirse bunların yeniden meydana getirilmesi gereklidir. Nuri'ye göre devlet artık karaya oturmuştur, büyük bir tamire ihtiyacı vardır. Bu tamir yeni bir anayasa ile olacaktır. Eğer bu gerçekleştirilemezse 'Titanik'in karşısına buz adalarının çıkmasıyla okyanusun derinliklerine defn edildiği gibi, bizim sefine-i devletimiz de tarih sayfaları arasında mahvolur gider."[60]

Toplumsal değişimi sağlamak için neler yapılmalıdır? Türkçü, İslâmcı ve Batıcı aydınların baştan beri yapmaya çalıştığı işler, aslında bu soruya verilmeye çalışılan cevaptır. Öncelikle halkın eğitilmesi ve kültürel çağdaşlaşmanın gerçekleştirilmesi gereklidir. Batı ve Doğu düşünürlerden yapılan ve yapılması istenen tercümelerden beklenilen amaç budur.[61] Ancak bu yeterli değildir.

Toplumda değişimin öncüsü olacak, değişimi sürükleyecek bir seçkin zümreye ihtiyaç vardır ve henüz "böylesi bir grup Osmanlı toplu-

---

[59] Celal Nuri, "Havâic-i Kanuniyemiz," *İçtihad*, 28 Şubat 1328, No: 56, s.1242.

[60] Celal Nuri, "Havâic-i Kanuniyemiz", *İçtihad*, 11 Nisan 1329, No: 61, s.1232.

[61] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiye Mes'elesi", s.379-280; Abdullah Cevdet, *İki Emel*, Mısrü'l-Kahire 1316, s.8-9-10, 20-21.

munda yoktur."[62] Seçkin zümre ihtiyacı Türkçü, İslâmcı ve Batıcı aydınlar tarafından dile getirilmiştir. Abdullah Cevdet, Yusuf Akçura ve Said Halim Paşa toplumsal değişimin sağlanması için öncelikle elit/seçkin bir gurubun gerekli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Toplumda seçkin bir sınıf yaratma, birçok meselenin çözüm yolu olarak düşünülmüştür. Seçkin sınıf yaratmanın sağlayacağı önemli faydalardan biri, ekonomik gelişmeyi sağlayacak olmasıdır. Diğer bir yararı da, gerçek demokrasinin ancak sınıflı toplumlarda işleyebileceğidir Cevdet, seçkin sınıf sayesinde toplumsal değişimin nasıl olacağını şöyle açıklamıştır: "Bir ahâli içinde savâti miktarın fevkinde bir miktâr-ı istiâb-ı kıhfiyeye mâlik birçok efrâdın bulunması, o ahâlinin terakkîyât ve temeddünce itlâsını temin eden hususât-ı tabiiye ve şerâit-i müsâidedendir."[63] Toplumun gelişebilmesi için Cevdet'in vardığı sonuç, yönetici 'élite'i' kontrol edecek bir zümrenin oluşması ve her iki kesim ile birlikte toplumda da gerekli kültür birikiminin yaratılması gerektiği şeklindir. Bu amacı gerçekleştirmek için matbuat işlerine, dergiciliğe büyük önem verilmiştir. Toplumun kültürel bakımdan aydınlanması, yönetimin değişmesinden öncelikli görülmüştür. Birçok aydına göre, II. Abdülhamid'in devrilip yerine bir başka hânedan üyesinin geçirilmesinden ziyâde, toplumsal değişimin sağlanması gereklidir. Bu da toplumun kültür seviyesinin yükseltilmesi ile mümkün olacaktır.

Toplumsal değişimin sağlanması için yapılması gerekli işlerden biri de toplumda milliyet fikrinin uyandırılmasıdır.[64] Özelikle toplumda millî vicdanın uyanması ve gelişmesi oldukça önemli görülmüş ve bu konuya sürekli vurgu yapılmıştır. O zamana göre toplumda milliyet fikrinin olmadığını, aydınlar sürekli dile getirmektedir. Milliyet fikrinin gelişmemesinin temel sebebi olarak, ümmetçi anlayışın hâkim olması gösterilmiştir. Ümmetçi anlayışın hakim olmasının kökeninde de, toplumun teokratik bir yönetim biçimi içinde evrimleşmesi gösterilmektedir. Kılıçzâde Hakkı'nın;

---

62 Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.26; A[kçuraoğlu].Y[usuf]., "İktisat", *TY*, 2 Ağustos 1333, C.6, s.140, s.160-161; "Ma'lum olduğu üzere Türklerde (Clerge) olmadığı gibi (Aristoraktie) kibar alemi de yoktur. Asılzâdegân olarak üç dört aile göstermekden aciziz." İbn-i Şemseddin Sıvâsi, "Türklerde Maraz-ı İçtimâi- Kıskançlık", *İçtihad*, 4 Kanun-ı Evvel 330, No: 123, s. 408.

63 A. Cevdet, *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat-i Dimağ ve Melekât-ı Akliye*, İstanbul, 1312, s.22-23.

64 Ahmed Agayef, "Türk Âlemi- 2", *TY*, 1 Kanun-ı Evvel, 1327, C.1, S.2, s.31.

"Bugün Türk neferi milliyetden bir şey anlamaz. Zira bunu anlamak yakın zamanlara kadar kendisi için memnu' idi. Hatta bu memnu'iyet o neferin padişahı tarafından kendi nefsine bile teşmil olunmuş idi. Mûsikilerden Türklüğü, milliyeti heyecana getirecek parçalar bile men' edilmişdi. İnşallah ba'demâ öğrenecek ve anlayacaklardır. Fakat bugün milliyetden bir şey anlamayan Türk neferi mâhiyeten ne olduğunu bilmediği halde dinine oldukça merbuttur."[65]

şeklindeki ifadeleri toplum düşünü hakkında bilgi verir. Osmanlı toplumunu tamamıyla dinî yapıda gören Batıcı aydınlar, toplumsal değişimin manevra alanını bu eksenin zıddına, seküler alana oturtmuşlardır. Türkçü, Batıcı aydınların çoğuna göre, istenilen hayat tarzı Avrupa'dadır. İslâmcı aydınlardan da Avrupa'ya karşı olmayanlar bir hayli fazladır. Ancak herkesin kafasında farklı bir Avrupa ve Avrupalılaşmak tasavvuru vardır. Mesela Abdullah Cevdet'e göre, örnek alınacak medeniyet Avrupa'dır:

"Medeniyet-i hâzıra bir seyl-i hurûşândır ki, mecrasını Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her mevâni'i bâkemâl-i şiddet zir ü zeber eder. Ahâli-i müslime bu seylâbe-i medeniyete mukavemetten ihtiraz etmelidir. Hayat-ı millîlerini ancak bu cereyâna tebeiyyet ile temin edebilirler."[66]

"Avrupa bir tefevvuktur, herkes bu tefevvukun sıfatını tayinde hürdür. Bu tefevvuka, tefevvuk-ı mihâniki demekte ısrar edenler bulunduğunu bilirim. Fakat tesliminde tereddüt edilmeyecek bir şey vardır ki o da tefevvuk ile milletlerin hayat-ı hayvanî ve insâniyelerini muhâfaza etmekte olmalarıdır."[67]

Medeniyet, başlı başına hayatın bütün safhalarını kapsayan bir kavramdır. Aslında aydınların bir konuda kafalarındaki çözüm önerilerinde benzerlikler vardır: İslâmcı aydınlardan Said Halim Paşa ve Nevzad'ın Avrupa'ya yönelik görüşleri şöyledir: "Avrupa medeniyetinin temel özelliği olan 'ilim zihniyeti' ile 'tecrübe usulü'nü birleştirerek ortaya konulabilecek binlerce hakikat, binlerce hatanın tamir olunmasını sağlayacaktır."[68]

---

[65] Kılıçzâde Hakkı, "Neden Mağlub Olduk," *İçtihad*, 28 Şubat 1328, No: 56, s.1244; Toplumda milliyet fikrinin olmamasının olumsuz yönleri hakkında bak: Ahmed Agayef, "Terbiye-i Milliye", *İçtihad*, 15 Temmuz |1|327, No: 27, s.782-786.

[66] A. Cevdet, "Fas Hükümet-i İslâmiye'sinin İnkırâzı", *İçtihad*, Nisan 1905, No: 5, s.70.

[67] Lütfi Simavi, *Teşrifât ve Adâbı Muâşeret Rehberi*, Mukaddime: A. Cevdet, İstanbul: İkbal Kit., 1928, s.4.

[68] Said Halim Paşa, *a.g.e.*, s.77.

"Âlemin mukadderâtını, toplarla, tüfeklerle, dretnotlarla taşıyan, bütün mes'uliyetlere göğüs geren Garb milletlerinden müdîr-i efkâr olan filozofların 'Hakk'ı nasıl düşündüklerini bilmek bize pek lazımdır. Çünkü garbın binâ-yı ef'âli o düşünceler üzerine kurulmuştur. Şimendiferler, vapurlar, onunla hareket ederler; süngüler, zırhlılar, onun işaretine münkâd. O halde Garb'dan kopan girdâb-ı efkâr arasında bocalamak bizi ürkütmemelidir."[69]

Türkçü yazarların da benzer görüşleri vardır:

"Bugün bizim için muasırlaşmak demek, Avrupalılar gibi dretnotlar, otomobiller, tayyareler yapıp kullanabilmek demektir. Muasırlaşmak şekilce ve maîşetçe Avrupalılara benzemek değildir. Ne zaman malûmat ve masnuat iktibas ve iştirası için Avrupalılara ihtiyaçtan müstağni olduğumuzu görürsek, o zaman muasırlaşmış olduğumuzu anlarız."[70] "Cehâleti def için ulûm ve fünûn ve sanayi nerede olursa olsun, kimlerin elinde bulunursa bulunsun hemen alıp kendimize mal etmeliyiz. Avrupa'ya, Avrupa ulûm ve fünûnuna yabancı kalmamalıyız. Esasen İslâm ilim ve fenle, nur ve hakla kâimdir. Hakâyık ve ledünniyât-ı İslâmiye yalnız envâr-ı ulûm ve fünûnun tenevvürü ile tezâhür eder. Zaten İslâmiyet ulûm ve fünûn-ı cedîdenin menbaı değil midir."[71]

Toplumsal değişimin sağlanması ve felâha ermek için Avrupalılaşmak/Batılılaşmak kaçınılmazdır. Peki, bu nasıl yapılmalıdır? İşte bütün mesele burada ortaya çıkmaktadır. Burada ana tema ise, işin felsefî boyutundadır. Aydınlar arasında kavram birliği yoktur, parçalı/fragmantal bir medeniyet idrâki/temellükü söz konusudur. Bu parçalı idrak, Batıcılar olarak kabul edilen grup içinde bile geniş şekliyle vardır. Türkçü ve İslâmcı aydınların bir kısmında da, önemli ölçüde değişimin Batı etkisinde olacağı görüşü hâkimdir. Bunların kendi aralarında farkları olduğu gibi yekdiğerlerine karşı nüansları da vardır.

II. Meşrutiyet'in farklı siyasî görüşlerine mensup aydınlarına göre 1908'deki siyasî inkılâp toplumun beklentilerine gereken cevabı verememiştir. Osmanlı Devleti ve toplumunun sorunlarından kurtulabilmesi için siyasî inkılâbın yanında gerçek bir içtimâî inkılâp yapma zarureti vardır. Aydınların öngördükleri bu gereklilikleri ortaya koymaları II. Meşrutiyetin ilanından birkaç yıl sonraya rast gelmektedir. Özellikle Jön Türk hareketinin başlamasından itibaren Kanun-ı Esâsi'nin yeniden ilân edilmesi ile bütün sorunların çözüleceğine inanan ve bu yolda her eyle-

---

69 Abdüllatif Nevzâd, "Hak-1" *SR*, 26 Temmuz 1328, C.1-8, S.23-205, s.442.

70 Gökalp, "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak", *TY*, 7 Mart 1329, C.2, S.35, s.186.

71 Ahmed Agayef, "Türk Alemi-3", *TY*, 15 Kanun-ı Evvel, 1327, C.1, S.3, s.48.

mi mubah gören birçok Osmanlı aydını, beklentilerinin gerçekleşmediğini üzülerek müşâhede etmiştir. Aslında dönemin farklı siyasî görüşlerine mensup aydınlarının bu meyanda ortaya koydukları, bir anlamda hayal kırıklıklarının tezahürüdür. Sadece siyasî rejim değişikliği ile toplumun düzelemeyeceğini gören aydınlar, toplumsal değişimin ancak halkın kültür ve eğitim seviyesinin yükseltilmesi ile gerçekleşebileceğinin bilincine varmışlardır. Ancak bu değişim kısa sürede gerçekleşemeyecektir. Bunun için büyük bir sabır, azim ve kararlılık gereklidir. Yusuf Akçura bu gerçeği "Eğer hakiki bir inkılâb, bir inkılâb-ı içtimâî husule matlub ise ona yalnız bir vasıta, büyük bir sabır ile tûl-i müddet çalışarak elde edilecek bir vasıta vardır ki, o da heyet-i içtimâîyeyi terkib eden efrâdın derûnunda bir inkılâbın vukuâ gelmesidir. Bu, efrâd-ı cemiyetin, hukuk-ı beşeriyeyi anlayacak derecede tefevvük ve tekâmül eylemesi demektir"[72] diyerek ifade etmiştir.

Osmanlı Devlet ve toplumu, 17. yüzyıldan itibaren kendisi dışında ve kendisini tehdit ederek gelişen bir medeniyetin varlığından hareketle en yüksek makamlardan başlamak üzere bir değişim sürecine girmiştir. Ancak bu değişim talebi hem devletin üst kesimlerinden gelmesi, hem çok yavaş ilerlemesi hem de eski ile yeninin sürekli yan yana olması yüzünden istenilen sonuçları ver(e)memiştir. Geleneksel kültür ile yenileşmeci hayatın aynı ortamda varlığını devam ettirmesi sonu gelmez iç çekişmelerin temel kaynağı olmuştur.

Bu süreç Tanzimat ile hızlı bir ivme kazanırken, II. Meşrutiyet'te doruk noktasına ulaşmıştır. Dönemin aydınları başta Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık olmak üzere farklı siyasal kutuplar dâhilinde, toplumsal sıkıntıların çözümüne ilişkin arayışlar içine girmişlerdir. Bu arayış süreci aydınların farklı görüşler arasında savrulmalarına sahne olmuştur. Siyasal çevrelerde yaşanan gidip gelmeler aslında aydınların statik bir yapıda olmadıklarını göstermektedir. Ancak bu incelemede de görüldüğü gibi, II. Meşrutiyet aydınlarının temel benzerlik alanlarından biri, sosyolojik olarak benzer düşünce kalıplarına sahip olmalarıdır. Her ne kadar Türkçü, İslâmcı, Batıcı gibi siyasî gruplara ayrılsalar da, onlar toplumun mutlak olarak değişmesini, durağanlıktan kurtulmasını istemişlerdir.

---

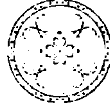
[72] A. Y., "Son İnkılâb ve Sevâkıbı ile Netâici", *İçtihad*, Mart 1909, No:11-23, s.322.

Hepsi bu ortak paydada toplanabilmektedir. Bu minvalde bütün aydınlarda değişimin yönü büyük oranda Batı'yı göstermektedir. Ancak, dış etkilerin ve zorlamaların karşısında aydınların değişim düşünceleri din, tarih ve gelenek telakkîlerine bağımlı bir şekilde genişlik göstermektedir. Değişimin frekansını söz konusu değişkenler ayarlamıştır.

"II. Meşrutiyet Dönemi Türkçü, İslâmcı ve Batıcı Görüşlere Mensup Aydınların Toplumsal Değişme Telakkileri",

Muhafazakar Düşünce, 2005, S.5, s. 95-122.

Son Dönem Osmanlı Aydınlarında Yeni Birey ve Yeni Toplum



Son zamanlarda dünyada ve Türkiye'nin yakın bölgelerinde meydana gelen yeni gelişmeler neticesinde, devletin bekasının ve toplumsal bütünlüğün sağlanması için kimlik meselesi farklı boyutları ile yeniden incelenmeye başlanmıştır. Bu inceleme ve tartışmaların birçoğu tarihi derinlikten yoksundur. Tartışmaların ana ekseni ideolojik içerikle doldurulmakta ve "ulus", "millet" kavramları etrafında şekillenmektedir. Oysa "kimlik" kavramı, sadece "ulus", "millet" "milliyet" ve "milletleşme" gibi etnik ve ideolojik kavramlara indirgenemeyecek bir içeriğe sahiptir. Meseleyi kavramsal düzeyde tam olarak açıklığa kavuşturan çalışmalar fazla değildir. Bunun sebeplerinden biri, kimlik kavramının bu topluma Batı etkisiyle ve terimleriyle girmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu coğrafyanın değerleri ile tanımlanması hayli zaman almakta ve güç olmaktadır. En kestirme bir ifadeyle kimlik, bireylerin mensubiyetlerini, kabiliyet ve yeterliliklerini tanımlayan bir içeriğe sahiptir. Şu halde kimlik, bireyin bir topluluğa aidiyeti noktasında ele alınıp incelenebileceği gibi, onun vasıfları, özellikleri ve iç kabullenmeleri noktasında da incelenebilir. Meseleye birey eksenli bakılabileceği gibi, topluluk ekseninde de bakılabilir. Birey kimliği ve toplum kimliği ayrımı yapılabilir. Bazı noktalarda birey kimliklerinin toplamı toplumsal kimliği inşâ ederken, özellikle 'vasıf dokusu' özelliğinden kaynaklanan kimlikler toplumsal düzeye çıkamazlar. Burada 'vasıf dokusu'ndan kasıt, bireylerin kendi imkân ve istekleri doğrultusunda yalnız kendi özellerinde oluşturdukları kimliklerdir. Çalışarak bir meslek sahibi olmak ya da mevcut yeteneğini geliştirerek bir statü elde etmek gibi. Toplumsal yaşamın devamı, bekası ve refahı için bireylerin eşdeğer kimliklere, eşdeğer düzlemde sahip olmaları arzu edilir. Bu durum bir yönüyle toplumun inşâsı anlamına da gelir. Dolayısıyla "kimlik sahibi ol-

ma" ya da "kimliklen(dir)me" son derece önemli bir olgudur. Bireylere bu vasfı ya da edilgenliği etkin düzeyde veren kurum şüphesiz öncelikle eğitimdir. Ancak eğitimin içeriğini de büyük ölçüde kültür belirler. Çünkü kültür, eğitimi de içine alan sosyal bir yapı muhtevasıdır. Toplum önderleri tarafından eğitimin *kimliklendirme* olarak da ifade edilebilecek gizli işlevi aslında son derece önemlidir ve eğitim vasıtasıyla kazandırılacak kimlik önemli bir boyut kazanmaktadır.

Yirmi birinci yüzyılın ilk senelerini yaşamakta olan Türk toplumunda ekonomik ve siyasi tartışmaların yayında sosyal, kültürel ve etnik sorunlar hızla yükselişe geçmiştir. 'Ulus-devlet ve millet', 'alt kimlik', 'üst kimlik', 'etnik kimlik', 'milliyetçilik', 'makro ve mikro milliyetçilik' gibi kavramlar ilk çıkış noktası, sosyal ve kavramsal içeriği ile bu topraklardaki tarihsel gelişim boyutu hiç de dikkate alınmadan biraz da 'ulu-orta' tartışılmaya ve üzerinde görüşler belirtilmeye başlanmıştır. Bunun temel sebeplerinden biri sosyoloji eğitiminde söz konusu kavramların hakkıyla öğretilememesidir. Bu eksiklik toplumsal birlik, beraberlik ve bölünmezlik için önemli olan bu kavramların sığ bir ideoloji ile doldurulmasına yol açmaktadır. Elbette sadece sosyoloji öğretimi değil, mesele karşısında aydınların tutumu ve açıklamaları da son derece ilginçtir:

Kimlik konusunda aydınlar arasında önemli bir kavram kargaşasının ve kafa karışıklığının olduğu görülmektedir.[1] Kimlik kavramının vuzuha kavuşamamasını besleyen temel neden aslında literatürün bu konuda yeterli açıklığa sahip olmamasıdır. Teyfur Erdoğdu, kimlik kavramının etimolojisinin Türkçe ve Batı dillerinde farklı olduğunu ileri sürer. Ona göre, "Türkçe'de kimlik kavramı, kişinin ötekinden ayrışmasını ifade etmektedir. Kimlik 'kim?' soru edatı kökünden gelir. Buna karşın, Batı dillerinde 'idendity', 'benzeşme', 'aidiyet' ve 'ayniyet'le ilişkilidir."[2] Bu tartışma Türkiye'deki kavram karışıklığına örnek olması bakımından önemlidir. Kimliğin dil, din ve ırk ile ilişkileri de önemle ele

---

[1] Kimlik konusundaki tanım ve tartışmalar hakkında bak: *III. Kültür Araştırmaları Sempozyumu, Kültür ve Kimlik Bildiri Özetleri*, 14-17 Haziran 2005, İstanbul; *Türkiye Günlüğü*, S. 33'teki bütün yazılar; Doğan Ergun, *Kimlikler Kıskacında Ulusal Kişilik*, Ankara 2000 vd.

[2] Teyfur Erdoğdu, "Üst Düzey Osmanlı Bürokratının Kimlik Bunalımı", İstanbul, 14-17 Haziran 2005'te, *III. Kültür Araştırmaları, Kültür ve Kimlik Sempozyumu'nda Sunulan Bildiri.* Bu metin sonradan yayımlanmıştır: "Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup(Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesi", *Doğu Batı, II. Meşrutiyet I*, Ankara: 2008, s. 19-46.

alınan konular arasındadır. Öyle ki kimliği oluşturan temel unsurlardan biri dindir. Batı'da yapılan kimlik tartışmalarının kültür ve din eksenli olduğuna sürekli dikkat çekilmektedir. Bu durum biraz da Avrupalıların Doğu'ya ve Müslümanlara önyargıları olarak değerlendirilebilir. Ancak tarihi gerçek, Cemil Meriç'in de ifade ettiği gibi "bütün Kur'anları yaksak, bütün câmileri yıksak, Avrupalıların gözünde yine Osmanlıyız. Osmanlı; yâni, İslâm. Karanlık, tehlikeli bir düşman yığını."[3] Ancak buna karşın "kimlik yüzyıllarca çok farklı kaynaklardan süzülerek oluşan kompleks bir yapıdır. Türkler Hıristiyan da olsa Batılılardan farklı olurdu"[4] diyerek kimlik kavramına ve içeriğine açıklama getiren Yalman, kimliğin dinden başka mahiyetlerinin olduğuna işaret etmektedir. Peki, nedir bu mahiyet? Kimliğin mahiyetinde dil, din, ırk ve gelenek birliği önemlidir ama bunlar tek başına yeterli değildir. Önemli olan bir toplumun ruh birliğidir. Ruh birliği, yaşama birliği, tarih şuuru, coğrafya şuuru ve istikbâl şuurudur. Bu birliktelikler Türkiye coğrafyası üzerinde yaşayan topluluklarda zaten mevcuttur. O halde yapılacak iş ortak ruh birliğini canlı tutmaktır. Bu da ancak eğitimle olabilir. 19. yüzyılın başlarında Japonların yaptıkları gibi.

Şerif Mardin, Türk aydınlarının Batı sosyal ve felsefî birikiminin ortaya çıkardığı kavramları 19.yüzyılın başında kullanmaya ve tartışmaya başladıklarını ifade etmektedir. Mardin o dönemdeki fikrî ortamı şöyle açıklamaktadır: "Aydınların Batılı teori ve kavramlar karşısındaki davranışları 'tam bir fikrî bulamaç görünümündedir." Mardin'in 'Kimlik ve söylemlerde katmanlar' çözümlemesinin temel sorunsalı bu noktaya işaret etmektedir. Bu coğrafyada kimliğin "ne kadar kırılgan ve yumuşak bir geçmişe sahip olduğunu" belirten Mardin, "kimliğin bir gömlek gibi insanlar üzerine giydirildiğini", ama hadisenin hiç de öyle olmaması gerektiğini belirterek, bu anlayışın "uluslaşma sürecinin sonucu" olduğunu vurgulamaktadır.

"İlk defa 19. yüzyılda kullanılmaya başlanılan 'etni' kavramının Osmanlı'ya ithali daha farklı bir düzlemde gerçekleşmiştir. Fransız İhtilali'nin getirdiği temel düşün-

[3] Cemil Meriç, *Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay., İstanbul 1977, s.9.

[4] Nur Yalman, "Kimlik Denilen Şey Elle Tutulur mu? İnsan Bilim Ne Diyor?", İstanbul, 14-17 Haziran 2005'te, *III. Kültür Araştırmaları, Kültür ve Kimlik Sempozyumu'nda Sunulan Bildiri*, konuşmasında tutulan not.

celerden biri, 'bir ülkede yaşayan insanların bütünü o ülkenin vatandaşıdır' şeklinde idi. Böylece mevcut bütün 'etni'ler yok sayıldı. Bu süreç Batı'da daha nizâmi işlerken Osmanlıda farklı şekilde gelişti. 19. yüzyıla gelindiğinde Osmanlı'yı oluşturan etnilerden birinin etrafında yeni bir devlet kurmak kolay bir iş değildi. Öyle de oldu. Öyleyse burada üzerinde düşünülmesi gereken konu, Batı sosyal ve felsefî birikimine hakkıyla nüfuz edemeyen geç dönem Osmanlı aydınlarının zaâfiyetlerine bakılmayarak, Osmanlı'yı oluşturan etniler ile devlet mekanizmasının oluşum ve işleyişini anlamaya çalışmaktır."[5]

Şerif Mardin'in bu açıklamaları Türkiye'de kimlik kavramının oluşturulma süreci hakkında hayli öğrenilecek şeylerin olduğuna işaret etmektedir. Tarih ve uluslaşma ekseninde ele alınan kimlik sorununun temel anlaşılma talebi, güncel sorunlardan kaynaklanmaktadır. İşte bu talep doğrultusunda son dönem Osmanlı aydınlarının yeni birey ve toplum tasavvurları temel kaynaklardan hareketle araştırılmaya girişilmiştir. Bu yazıda, kimliğin ne olduğundan ziyade, son dönem Osmanlı aydınlarının, nasıl bir kimliğe sahip birey istedikleri ve bu bireylerden hareketle hangi özelliklere sahip bir toplum yapısı arzu ettikleri tartışılmaktadır. Burada "son dönem Osmanlı aydınları"ndan kasıt, I. Meşrutiyet yıllarından başlayarak, Cumhuriyet'e kadar üç farklı siyasî ortamı yaşamış ve Cumhuriyetin ilk yıllarında toplumda önemli etkiler bırakmış ve varlıklarını sürdürmüş olan aydınlardır.

Osmanlı Devletinin son dönemleri hemen her bakımdan oldukça karışık ve bir o kadar da renkli bir hayata sahiptir. Özellikle düşünce akımlarının Osmanlıya girişi, aydınlar üzerindeki etkisi, ülkenin farklı bölgelerinde tartışılması hayli girift bir özellik gösterir. Devletin bekasının temel alındığı bütün tartışmalar siyasi platformlarda, ideolojik ve toplumsal kalıplar altında yapılmıştır. Buradan hareketle, II. Abdülhamid iktidarının ikinci yarısında ülkede çeşitli siyasî, sosyal ve kültürel birliktelikler oluşmaya başlamış, cemiyetler ve dernekler kurulmuştur. Bu oluşumlarda çoğunluğu Avrupa merkezli siyasî, felsefî ve ideolojik akımlar benimsenip tartışılmış ve Osmanlı ülkesi ve toplumu için uyarlama gayretleri gösterilmiştir.[6] Dernekler, cemiyetler ve küçük

---

[5] Şerif Mardin, "Kimlik ve Söylemlerde Katmanlar", İstanbul, 14-17 Haziran 2005'te, *III. Kültür Araştırmaları, Kültür ve Kimlik Sempozyumu'nda Sunulan Bildiri*, yayımlanmamış metin.

[6] "Yakın tarihli bir doktora tezi de, (Atila Doğan, *a.g.e.*) yine Osmanlı entelektüellerinin önce 1890'larda ama daha bariz bir şekilde 1908 Genç Türk devriminden sonra Büchner ve Moleschott

topluluklar birbirleri arasında, temelde Osmanlı'nın bekasını ele alan kıyasıya bir yarış ve tartışma ortamı meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda Türkçülük, İslâmcılık, Garpçılık, Sosyalizm, Meslek-i içtima, Osmanlıcılık, Ferdiyyun, Cem'iyyun gibi, siyasî ve sosyal gruplar teşekkül etmiştir. Bu grupların çok farklı faaliyet ve gayretleri olmuş, bazıları geniş taraftar kitleleri oluştururken, bazıları dar bir alanda varlıklarını sürdürmeye çalışmıştır. Toplumsal alanda ve iktidar katında kabullenme ve taraftar oluşturma düzeyine göre istikballeri belirlenmiştir.

Yukarıda kısmen ifade edildiği üzere bu birlikteliklerin temel amacı yıkılmak, dağılmak üzere olan 'Devlet-i Âliye'nin bekasını sağlamaya çalışmak ve bu uğurda kendi plan ve programlarının en doğru yol olduğunu başkalarına kabul ettirerek uygulamaya çalışmak olmuştur. Buradan hareketle geniş toplumsal ve siyasî projeler üretmeye gayret etmişlerdir. Bu projelerini özellikle süreli yayınlar vasıtasıyla geniş kitlelere ulaştırmaya çalışmışlardır. Gerek Osmanlı devletinin siyasî ve toplumsal yapısı, gerekse Avrupa ve dünyada süregiden mevcut şartlar sebebiyle Osmanlı toplumunda Türkçülük, İslâmcılık ve Garpçılık(Batıcılık) akımları geniş bir kitle oluşturmuş ve toplum nezdinde taraftar bulmuştur. Bundan dolayı bu yazıda sözü edilen üç akımın toplumsal projeleri içerisinden nasıl bir toplumsal kimlik ve birey kimliği inşâ etmeyi hedefledikleri üzerinde durulmuştur. Burada makalenin temel amaçları ve sınırlanması açısından bir noktanın daha üzerinde durmak gerekiyor. II. Meşrutiyet üzerine yapılan bütün öncü çalışmalarda "karşıt görüşler" ve "çatışan değerler" üzerinde durulmaktadır. Burada aydınların görüşlerini farklılaştırmaya gitmek alana yeni bir şeyler katmayacaktır. Zira bu konuda zengin bir literatür mevcuttur.[7] Bu eserlerin çoğu, yakın tarihin sosyal ve kültürel olaylarının çatışmalar üzerine bina edildiği yönünde bir izlenim vermektedir. Dolayısıyla far-

gibi XIX yüzyıl Alman materyalizminin en çok bilinen iki liderinin materyalizmiyle nasıl hayretten donakaldıklarını göstermektedir". Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda..." s.39.

[7] Tarık Zafer Tunaya, *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Fikir Cereyanları*, İstanbul: 1948: aynı yazar, *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Harekeleri*, İstanbul: Arba Yay., 1996; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, C.I/1, Ankara: TTK yay., 1991; Ahmet Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve İttihat ve Terakki* İstanbul: Tan Matbaası, 1945; Mohammed Sadıq *Türkiye'de II. Meşrutiyet Devrinde Fikir Cereyanları*, A.Ü. DTCF, Basılmamış Dr. T., Ankara 1964; Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: İFAV Yay. 1997. Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yay., 1997,vd.

kında olmadan sanki çok farklı şeyler gibi görünenlerin aslında aynı şeyleri talep ettikleri gerçeği görülememektedir. Oysa farklı şeyler söyleyerek aynı şeyleri talep etmek, II. Meşrutiyet aydınlarının temel düşünsel gerçekliklerindendir.

II. Meşrutiyet Batıcıları ve yeni bir birey ve toplum

Bugün batıcılık olarak tanımlanan olgunun II. Meşrutiyet aydınları arasındaki karşılığı "garplılaşma"dır. Her ne kadar bütün içeriği aynı paydada toplanamayacak kadar aynılık göstermese de bu yazıda batılılaşma ve garplılaşma eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Osmanlı toplumunda batılılaşma hareketlerinin başlama tarihi 17. yüzyıl ortalarına kadar gider. Ancak gerek bu tarihlerde başlayan batılılaşma, gerekse Tanzimat yıllarındaki batılılaşma hareketleri II. Meşrutiyet batılılaşmasından hayli farklıdır. II. Meşrutiyet dönemi batıcılığının temel farklılık alanı Avrupa felsefe, düşünce ve ideolojilerinin Osmanlı toplumuna aktarılmaya başlaması olarak temayüz eder. "II. Meşrutiyet Garbcıları, Batı teknolojisi, kanunları ve kuramlarını ithal eden Osmanlı ricâlinden farklı olarak 'Garblılaşma'yı bir amaç olmaktan ziyade ideal toplumlarını meydana getirmede kullanılacak bir araç olarak mütalaa ediyorlar ve kendilerini klasik Osmanlı batılılaşma siyasetlerinin çok ötesinde sorunlarla uğraşan entelektüeller olarak görüyorlardı. Bu nedenle de, söz konusu kimseler amacı sadece teknoloji ithali ve modernliğin getirdiği sorunlara cevap verme olan siyasetlere istihza ile bakıyorlar ve kendilerine böyle bir sıfat yakıştırmıyorlardı."[8] Bu meyanda batıcılığın baş aktörleri olarak, Abdullah Cevdet, Celal Nuri, Kılıçzâde Hakkı, Rıza Tevfik, Bedi Nuri, Ahmed Şuayb, Baha Tevfik ileri plana çıkmaktadırlar. Bu aydınlar II. Meşrutiyet'in ilanı yıllarında Abdullah Cevdet'in çıkarmakta olduğu *İçtihad Mecmuası* etrafında toplanmışlardır. Balkan Harbi mağlubiyetlerinden sonra çeşitli içtihad ve siyaset farklılıklarından yolları ayrılmıştır.

II. Meşrutiyet batıcıları içinde bulunulan toplumsal çöküşün, devletin yıkılışa gidişinin önüne geçebilmek için toplumsal, kültürel, dinî ve siyasal projeler üretmişlerdir. İçinde yaşadıkları toplumu tamamıyla

---

[8] M. Şükrü Hanioğlu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not", *Doğu Batı; Dün, Bugün, Yarın İdeolojiler- 4*, 2005, S.31, s.62.

değiştirecek düşünceler üretmişlerdir. "Batılılaşma yanlısı yazarların temel tezleri farklı bir 'ethic'e mâlik bir Osmanlı ferdi yaratmak yolunda şekillenmiştir ki, düşüncelerinin her halde en çarpıcı yönü budur"[9]. Batıcı aydınlar yeni ve farklı bir kimliğe/etiğe sahip bireyler yetiştirilmesi yolunda engel olarak öncelikle yanlış anlaşılan dini ve gelenekleri görmüşlerdir. Bunun için öncelikle bu kurumlarla mücadele edilmesini salık vermişlerdir. Özellikle İslâmcı ve Türkçü aydınlar tarafından yoğun tepki almalarının temelinde bu düşünceler yatar. *İçtihad Mecmuası*nda Kılıçzâde Hakkı Bey'in kaleminden çıktığı anlaşılan "Pek Uyanık bir Uyku"[10] makalesi dönemin batıcı aydınlarının toplumsal ve siyasal projesi olarak kabul edilmektedir. "Bu programda ilk olarak göze çarpan özellik, 'ethic' değişimi fikrinin olmasıdır. Programın savunucuları içinde yaşadıkları toplumun değerleri ile bütünüyle çelişen yeni bir sosyal düzeni zihinlerinde canlandırmaktadırlar ki bu da programa bir 'utopia' niteliğini kazandırmaktadır."[11] Program toplumsal değişimi merkeze alan bir nitelik sergilemektedir. Siyasî bir değişimden -özellikle de bir rejim değişikliğinden- ve ütopyadan bahsetmez. Mevcut statükonun değiştirilmesine yönelik hiçbir bahis yoktur. II. Meşrutiyet'in batıcı aydınları yeni yetişecek nesillerin yeni toplumu meydana getireceğini söyleyerek bu nesillerin asgari müşterekte şu özelliklere sahip olmalarını istemişlerdir:

Yeni nesiller her şeyden önce sağlam bir seciyeye ve ruh yapısına sahip olmalıdırlar. Onlara göre "en büyük teçhizat, ruhî teçhizattır... Aslı kavî olmayanın fer'i de kavî olamaz. Aslen kavî olmak şimdi irfanla olmaktadır."[12] Onlara göre seciyesi sağlam bir toplum yetiştirmenin ve bir milleti millet yapan özelliklerin bireylere kazandırılmasında en önemli rolü eğitim oynamaktadır. Bu açıdan eğitimi önemli gören *İçtihad*

---

[9] M. Şükrü Hanioğlu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılar'ı: Yeni Bir 'Ethic' Yaratma Fikri", *Türkiye Günlüğü*, Mayıs 1989, S.2, s.24.

[10] [Kılıçzâde Hakkı], "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad*, 21 Şubat 1328, No:55, s.1226-1228; *İçtihad*, 7 Mart 1328, No:57, s.1261-1264. Bu metin, yazarın sonradan kitap haline getirdiği bir eserinde "Rü'yâ" başlığıyla yayımlanmıştır: Kılıçzâde Hakkı, *İ'tikâd-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb*, İstanbul: Sancakçıyan Mat., 1329, s.42-62.

[11] Hanioğlu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılar'ı", s.25.

[12] Kâmuran Bedirhan, "En Müdhiş, Felâket Şimdiye Kadar ve Bilhassa Şimdi Uğradığımız Felaketlerden Mütenassıh Olmamaktır", *İçtihad*, 24 Kanun-ı Sâni 1328, No: 51, s.1164-5.

yazarlarından Halide Edib, bir atama krizi dolayısıyla yazdığı yazıda: "bu gün milletleri yetiştiren, milletleri millet yapan, tarz-ı talim ve terbiye, onlara insanlıkları, milliyetleri ile iftihar etmeyi öğretmek ve onlara şahsî ve milli, bükülmez, kırılmaz bir izzet-i nefs vermek, tahkire karşı eğilmez kavî bir arka kemiği vücuda getirmektir"[13] demiştir. Konuyla ilgili bir diğer yazar da, yeni nesillere söz konusu seciyenin, ancak çağa uygun bir eğitim ile verilebileceğini öne sürmüştür.[14]

Batıcı aydınlarca sağlam bir seciye ve kavî bir ruha sahip olabilmenin önündeki temel engel, içinde yaşanılan toplumun köhneleşmiş gelenek ve görenekleri ile dinî anlayışı olarak görülür. "Burada temel sorun, dinî bir tartışmadan ziyade, değişik değerleri olan bir fert yaratma çabasının önündeki engel ile çatışma biçiminde belirginleşmektedir. Bundan dolayıdır ki, batılılaşma fikrinin savunulduğu yazıların içine bol bol, 'struggle for life' tezleri[15], Samuel Smiles'in "self-help" fikirleri konulmuştur.[16] Batıcıların önde gelen ismi Abdullah Cevdet'e göre de, bu asırda mutlu olmanın huzurlu ve ferah bir şekilde yaşayabilmenin şartı daima üç olarak görülmüştür. Bu şartlar: "Zengin olmak, kuvvetli olmak, âlim ve fâzıl olmaktır. Bu üç şartı hayatında bir araya getirmeyen bireylerin de, milletlerin de gelecekten fazla ümitli olmaya hakları yoktur."[17] Cevdet'e göre "yaşamak için her şeyden evvel paraya ihtiyaç vardır. Para ise öncelikle ticaretle kazanılır. Ticaretin ayıplanacak bir tarafı yoktur."[18] Tembelliği, miskinliği, yatmayı meslek haline getirmiş bir toplumda zengin olmak, âlim ve fâzıl olmak kolay olmayacaktır. Buradan hareketle yine A. Cevdet; "Kardeşlerim, Türklere kevser-i zevk ü sefâ sunmuyorum. Acı bir ilac veriyorum. Bu acı ilacı içmeyenin helâk olacağını, açık ve samimi bir şefkat ve muhabbetin, candan bir fedâkar-

---

[13] Halide Edib.[Adıvar]. "Selim Sırrı Bey'e". *İçtihad*. 6 Mart 1330. No: 96. s. 2152; Eğitimin millî gayeleri gerçekleştirmede araç olarak kullanılması konusunda şu yazı uzunca durmuştur: A. Agayef. "Terbiye-i Milliye" *İçtihad*. 15 Temmuz [1]327. No: 27. s.782-786.

[14] Mustafa Asım. *İçtihad*. No: 74. 1 Ağustos 1329. s.1641.

[15] Celâl Nuri. "Struggle For Life: Mübâreze-i Hayat Bunun İçin İstihzârât-ı Terbiye Meselesi". *Uhuvvet-i Fikriye*. No: 21/5 10 Temmuz 1330. s.1-5.

[16] Samuel Smiles. "Sebat ve Mehâsin-i Ef'âl Tasvirleri İle Avn-ı Nefs: Self-Help". *İçtihad*. No: 90-1. 23 Kânun-ı Sani 1329. s.2010.

[17] Abdullah Cevdet. "Softalığa Dair". *İçtihad*. 4 Nisan 1329. No: 60. s.1304.

[18] Kılıçzâde Hakkı. "Mesâil-i Maliye ve İktisâdiye: Darbe-i Necat". *Serbest Fikir*. No: 16/4. 22 Mayıs 1330. s.3-4.'ten naklen. Hanioğlu. *a.g.e.*. İstanbul 1981. s.25.

lığın lisan-ı beyanıyla söylüyorum: Bizim ebedi düşmanımız ne İtalya'dır, ne Bulgar'dır, ne Rus'dur, ne Yunan'dır. Bunlardan biri veya bir kaçı müttehidimiz olabilir. Bizim ebedi düşmanımız zayıf, cahil ve fakir olmamızdır. Bal kabağının krupp güllesiyle çarpışmak davâsı tatlı fakat boş bir hayaldir"[19] diyerek, yeni nesillere çalışmadan, çabalamadan, zorluklara katlanmadan ferah bulmanın, rahat etmenin imkânsız olduğunu söylemiştir. Ona göre yeni nesiller çağdaşları ile kıyasıya bir yarışın ve rekabetin içinde olmalıdırlar. Çağdaşları ile rekabet edemeyen kimselerin ve toplumların yaşamaya hakkı yoktur. Cevdet'in yakın arkadaşı Kılıçzâde Hakkı, "rekabet edemeyen unsurların bu asırda yaşamaya hakkı yoktur"[20] diyerek tam da zamanın ruhuna uygun bir tespitte bulunmatadır.

Bu çağda rekabet etmenin, ticaretle uğraşmanın, zengin olmanın önemine her fırsatta değinen A. Cevdet, Prens Sabahaddin'in[21] sürekli olarak üzerinde durduğu şahsî teşebbüs fikrine de taraftar olmuş ve bu görüş diğer birçok batıcı aydın tarafından da savunulmuştur. Şartlar uygun olduğu zaman şahsî teşebbüsün Osmanlı toplumu için gerekliliği ve Anglo-Sakson eğitiminin yararlı olduğu dile getirilmiştir. Ferdî teşebbüs ve şahsî gayret olmadan memleketin gelişemeyeceği ısrarla dile getirilmiştir. Ona göre eğitim sisteminde bu özelliğe yer verilmeli ve gençler ilmî, fikrî ve fizikî teşebbüs hürriyetine malik olarak yetişmelidir.

Batıcı aydınlar, oluşturulmak istenen yeni toplumun ve bireylerin sahip olması gereken önemli özelliklerden biri olarak da, sağlam bir ahlâk edinmeyi saymışlardır. Onlara göre "ahlâkın en sağlamı odur ki, cenneti ve cehennemi hep insanın vicdanına koyar. İşlenilen günahı affetmek hakkını hiçbir kimseye vermez. Her türlü haydutluğu yaptık-

---

[19] A.[bdullah] C.[evdet], Selim Sakit[Süleyman Nazif]'e verdiği cevap: *İçtihad*, 6 Mart 1330, No: 96, s.2157.

[20] Kılıçzâde Hakkı, *Akvem-üs-Siyer Münâsebetiyle Son Cevap: Yusuf Suad Efendi'yi Tahsisan, Softalara Tamimen*, (İstanbul, 1331), s.16-17'den naklen, Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 1981, s.24.

[21] Prens Sabahattin büyük ölçüde Edmond Demolines'in *Anglo Saksonların Üstünlüklerinin Esbâbı Nedir?* İsimli çalışmasından ve onun genel düşüncelerinden etkilenerek, merkezî yapılı bir memur devleti olan Osmanlı'nın içinde bulunduğu durumdan kurtulması için memur zihniyetine son verilmesini istemiştir. Bunun da ancak eğitim vasıtasıyla, toplumda ferdî teşebbüsün gerçekleşmesiyle oluşabileceğini ileri sürmüştür. Bak: Sabahaddin, *a.g.e.*, İstanbul: 1334.

tan canlar, vicdanlar yandıktan sonra Ka'be'ye gitmekle yahut birçok namaz kılmakla bütün pisliklerin, bütün cinayetlerin affedileceğine inanan ahlâk ne yüksektir, ne de metindir "[22]

Toplumda seçkinler sınıfı oluşturmak

Avrupa'nın yaşadığı toplumsal değişimde sınıf yapısının çok önemli bir yeri vardır. Feodal yapıdan kapital sisteme geçiş burjuva sınıfının ortaya çıkması ve güçlenmesi sayesinde gerçekleşebilmiştir.[23] Batıcı aydınlar bu durumun farkındadırlar. Başta A. Cevdet olmak üzere diğerleri de, toplumun kurtulabilmesi için düşündükleri kurtuluş çarelerinin başında yönetimin "elit bir zümreden oluşmasını"[24] istemişlerdir. Pareto'nun *Seçkinler Kuramını*[25] çağrıştıran A. Cevdet'in sosyolojik düşüncesinde, toplumsal değişimin sağlanabilmesi için öngörülen şart; toplumda bir tür "elit" grubun oluşturulması gereğidir. Bu elit grup da *aydın* kesimden oluşacaktır. Bu durumda yapılacak iş; toplumda elit ve aydın bir grubun yaratılması için çalışmaktır. Ön görülen toplumsal değişme her ne kadar halkın eğitilmesi ile kısmen sağlanacaksa da, netice olarak bu toplum bireylerde sağlanacak gelişmelerle değil, ancak sözü edilen seçkinler gurubunun oluşturulması ile geri kalmışlıktan kurtulabilecektir. Burada aydına özel ve önemli bir görev biçen Cevdet, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmek için *İçtihad*'ı çıkarmaya başlamıştır. Onun *İçtihad*'ı çıkarmadaki temel amacı çoktan beri kapalı olup olmadığı tartışılan "*içtihad kapısını*" tekrar açmaktır. Buradan hareketle derginin adı İslâmi bir karakter taşımıştır. *İçtihad*'ın ilk 24. sayısının kapağında da "*İslâmî bir dergi*" olduğu yazılıdır. Dergi genel kültürel faaliyetinin yanında, üzerinde durduğu çeviri çalışmalarındaki amacını da bu yönde açıklamaktadır. Çünkü kültürel aydınlanmanın yapılabilmesi için "terakkiye inkılâb-ı ictimâiye-i rûhiyeye azm etmiş milletlerde olduğu gibi,

---

[22] Abdullah Cevdet, "Rubaiyyât-ı Hayyam", *İçtihad*, No: 109, 21 Temmuz 1330, s.1-5.

[23] Bu konuda geniş ve özgün bir değerlendirme için bak: İdris Küçükömer, *Düzenin Yabancılaşması, Batılaşma*, İstanbul: Bağlam Yay., 1994, s.17-28.

[24] Abdullah Cevdet, *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat...* s.22-23.

[25] Wilfredo Pareto, *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Haz: N. Karanfil, Ankara: Doğu Batı Yay., 2007. Ayrıca bak: Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982, s.303-316.

Garbın, Şarklı ellerde tedavül etmesi icab eden içtimâi, ruhî âsâr-ı muhallidesi peyder pey lisânımıza nakl olunması"[26] elzem görülmüştür.

Aydınların topluma yapacağı hizmet, zihinsel dönüşümün sağlanması yönünde atılacak adıma öncülüktür. Çünkü Avrupa ile Osmanlı toplumu arasındaki bariz fark, zihniyet ayrılığıdır. Bu zihniyet ve düşünme şekli ele alınmadan diğer işlere başlanılmaması elzem kabul edilmiştir. Zihniyet farklılığı konusunda *İçtihad* yazarı Mahmud Sadık, ilimde marifette, sanatta ve bütün medeniyet kabiliyetlerinde Batının gerisinde kalmış olduğumuzu göstermiştir. Bu geri kalmışlık toplumun zihin dünyasının da geri kalması felaketine yol açmaktadır. Bu felaketten kurtulmak için ilim, marifet ve sanata sarılmaktan başka çıkar yol görülmemektedir. Ancak burada öncelikle incelenecek olan nokta, Şark ve Garp zihniyetleri farkıdır. Bu farka dikkat etmeden alınacak ilim, medeniyet ve sanat topluma zarar verecektir.

Eğitim yoluyla oluşturulacak yeni birey ve toplum

İçtihad'da dönemin toplumsal sorunları ele alınırken oluşturulmak istenen yeni bireyin ve toplumun ancak eğitim yoluyla gerçekleşebileceğine vurgular yapılmıştır. Konunun önemli olduğunu Cevdet 1876 Anayasasındaki ilgili maddeyi örnek göstererek şöyle belirtmiştir: "Talim ve terbiye işinin ne kadar dev-endam bir iş olduğunun en önemli delili Kanun-ı Esasi'mizin tahsil-i ibtidâîyi Memâlik-i Osmaniye'de mecbur ve meccâni kılmasıdır".[27] Eğitimin öneminin kanunla belirtilmesinin yanında yazar meseleyi daha da ileriye götürerek, "Bu memleketin en önemli iki meselesinden birinin eğitim olduğunu savunur.[28]

II. Meşrutiyet batıcılarına göre "eğitim bütün meselelerin başıdır. Kadın meselesi, ilköğretim, spor, millî hedef ve aydın tabakayı bu gün ciddiyetle meşgul eden nice nice meseleler hep terbiye meselesinden ortaya çıkmaktadır."[29] Onlara göre her şeyden önce eğitimin amacı bilgi

---

[26] Dr. Orhan Rıza, "Sebât ve Mehâsin Ef'ali Tasvirleri İle Avnü'n-Nefs", *İştihad*, 23 K. Sâni, No: 90-1, s.2010.

[27] Abdullah Cevdet, "Şems'ü-l Mekâtib Mektebi", *İçtihad*, 23 T. Evvel |1|330, No: 120, s.366.

[28] Abdullah Cevdet, " Yangın Var", *İçtihad*, 1 Temmuz 1328, No: 49, s.1132.

[29] Rıza Tevfik, " Mesâil-i Hakikiye", *İştihâd*, 6 Şubat 1329, No: 92-3, s.1053.

vermek değil, insanları eğitmek, davranış kazandırmaktır. Mahmud Sadık, "okul çocukların zihnine bazı bilgileri zorla idhal edecek bir yer değildir, orası çocuklara en güzel insani davranışların kazandırılabileceği bir yerdir"[30] yorumunu yapar. Abdullah Cevdet'in eğitime yönelik fikirlerinin esin kaynağı büyük ölçüde Gustave Le Bonn'dur. Cevdet eğitimin amacının "Le Bonn'un tanımladığı cumhur ruhundaki telkin rolünü oynamak olduğunu düşünür ve Bacon'ın dediği gibi dünyaya *fikirlerin* değil, Spencer'in dediği gibi *hislerin* istikamet verdiği fikrine iştirak ettiğini belirtir."[31]

Cevdet'in biyolojik açıdan üstün kimselerin toplumsal gelişmeyi sağlamak için gerekli unsurların başında geldiği yolundaki düşünceleri bilinmektedir. Eğitimin bu kimselerin ortaya çıkmasında ve gelişmelerinde önemli bir rolü olduğunu düşünür ve Rousseau'nun 'Emilé'ndeki görüşlerini biraz genişçe yoruma tabi tutarak eğitimi de kapsayan "terbiye"nin biyolojik eksiklikleri kapatmak amacına yönelik olduğunu ve bu yolla doğuştan iyi veya kötü olarak tanımlanamayacak olan bireyin olumlu bir yola sevk edilebileceği görüşlerini savunmuştur. Bu amaçların gerçekleşebileceği mekânlar okullardır. Birçok yazısında Osmanlı eğitim sisteminin aksaklığına ve okulların çağın gerisinde olduğuna işaret eden *İçtihad* yazarları, bu bağlamda okulların amaçlarına da değinmişlerdir. Onlara göre okulun amacı, "sağlam ahlâklı, pratik bilgilerle ve kuvvetli faziletlerle dolu insanlar yetiştirmektir. Amaç çok şey bilmek değil, hayatta mutlaka lazım olan şeyleri bilmek ve bildiklerini emniyet ve cesaretle tatbik edebilmektir. Bu ise 'talimden ziyade 'terbiye' işidir."[32]

Batılılaşma ve batı düşüncesinin eğitim yoluyla aktarılması

Eğitim düzeyindeki geriliğin imparatorluğun en önemli sorunu olduğunu belirten Batıcı aydınlar bu görüşlerini uzun süre çeşitli jön Türk gazetelerinde ve mecmualarında dile getirmişlerdir. Batı düşüncesinin Osmanlıya intikali farklı yöntemlerde gerçekleşmiştir. Hukukî sözleşmeler

---

[30] M. Sadık, "Pak bir Hüviyet, Sağlam Bir Fıtrat", *İçtihad*, 19 K. Evvel 1329, No: 85, s.1873.

[31] Hanioğlu, *a.g.e.*, 1981, s.170-171.

[32] Abdullah Cevdet, "Şemsü'l- Mekâtib Mektebi", s.365.

ve metinler, edebiyat, günlük yaşam alışkanlıkları, eğlence, ticari ilişkiler ve harcamalar bunların başında gelmektedir. Bunlar içerisinde en köklü olanlardan biri de şüphesiz eğitimdir. Jön Türk aydınları eğitim yetersizliğini çeşitli yayın organlarında dile getirirken Batı bilgisinin İmparatorluğa aktarılmasını da savunmuşlardır. Bu aktarımın nasıl olacağı konusunda açık ifadeler olmasa da, Batıya öğrenci gönderme, Batıda çıkan kitapları okuma ve okullarda okutma bunların başında gelmektedir. Bu haliyle hem örgün hem yaygın bir etkileşim/etkilenim söz konusudur. Abdullah Cevdet bir yazısında Avrupa okullarında Osmanlı menşe'li öğrenci olmamasından yakınmış ve içinde bulunulan geri durumun temel sebebinin söz konusu sorun olduğunu ileri sürmüştür. [33] Ona göre Avrupa bilimini öğretmeyen eğitim sistemi büyük bir eksiklik ve gerilik içindedir.

İçinde bulunulan sorunların temel sebeplerinden biri olarak görülen eğitim alanındaki yetersizliklerin en bozuk tarafı, eğitimin Batı usüllerine göre yapılamamasıdır. Onlara göre eğitimin mevcut hali bu topluma faydadan çok zarar getirmektedir.[34] Çünkü bu eğitimin mahiyetinde dinî unsurlar bulunmaktadır. İnsanların düşünce melekelerini modernleştirici yönler bulunmamakta ve toplumun dinîleşmesini sağlayıcı zihniyet baskın şekilde görülmektedir. Mevcut eğitimin özgür düşünceyi geliştirici, bireysel farklılıklara toleransla bakan bir tarafı yoktur. A. Cevdet'e göre dinî unsurların eğitim içine sızmış olması, laik düşünceyi engellemektedir. Bu haliyle eğitim kişilerin düşüncelerini açık bir şekilde ortaya koymaya manidir. Buradan hareketle Cevdet, eğitimin tamamen Batılılaştırılmasını savunurken dinî unsurlardan da eğitimin temizlenmesi, soyutlanması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre aslında eğitimin batılılaştırılması, felsefi anlamda sekülerleştirmedir. Eğitimin içeriğinde bu şekilde yapılacak bir değişim sayesinde laik/seküler düşünceli kişiler/bireyler yetişecektir. Ayrıca Abdullah Cevdet özgür düşünceli kişiler yetiştirebilmek için Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi konusunda ısrar etmiştir.[35] Bu ısrarlarla birlikte, öncelikle Şark zihniye-

---

[33] [Abdullah Cevdet], "Talim Terbiye ve Mekteblerimiz", *Meşveret*, 18 Zilkade 1313/1Mayıs 108, No: 10, s.2.

[34] [Abdullah Cevdet], "Âyine-i Matbuat", *İşhâd*, 12 Eylül 1329, No: 80-3, s.1771-73.

[35] Abdullah Cevdet, "Vur! Fakat Dinle!", *İçtihad*, 11Nisan 1329, No: 61, s.1333-4,

tinden sıyrılmanın gereğine ve Avrupa ilim ve marifetine sarılmaktan başka çıkar yol ve kurtuluş olmadığına bir başka *İçtihad* yazarı tarafından da önemle dikkat çekilmiştir. Mahmut Sadık'a göre öncelikle tetkik edilmesi gereken şey, "Şark ve Garp zihniyetinin farklılığının farkına varmaktır."[36] Ona göre Şark zihniyeti ile Batı zihniyeti arasında net bir çizgi çizilmekte, bunların biri birlerine ithaline de şüphe ile bakılmaktadır. Avrupa'dan nelerin alınması gerektiği probleminden önce, alınacakların nasıl alınacağı başlı başına bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Avrupa'dan alınacak eğitim yöntemi tartışmaları sürerken Avrupa'dan teorik bilgiden ziyade uygulamalı bilgilerin ve yöntemlerin alınması da salık verilmektedir. Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin "teorik bilgiler öğreten okullardan ziyâde, sanayi/ticaret ve sanat okullarına kayıt yaptırılması"[37] istenmiştir.

Başta Abdullah Cevdet olmak üzere diğer batıcılar, eğitim yoluyla Batı düşünce ve teknolojisinin transferine yönelik görüşlerinin temelinde pratik bilgiye duyulan ihtiyaç ve pragmatik zihniyet gelmektedir. Toplumsal sorunların çözümünde kendini mesul hisseden aydınların çözüm önerilerinde güncelliğin olması normal karşılanacak bir durumdur. Bu düşünce dönemin gereklerine ve gerçeklerine uygun düşmektedir. Çünkü bir an evvel bir şeylerin yapılması gereklidir. Avrupa'nın geldiği seviyeye hangi aşamalardan geçerek ulaştığı Osmanlı aydınları tarafından bilinen gerçeklerdir. Zira birçoğu Avrupa medeniyetini meydana getiren temel unsurlar üzerine yazılar kaleme almış, Aydınlanma felsefesinin, sanayi inkılâbının oluşturduğu yeni toplumun kodları hakkında görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna rağmen bu sürecin görmezden gelinmesi, öncelikle aydınların güncel siyaset ve toplum sorunları içinde boğulmuş olmaları ve mevcut problemlere bir an önce çözüm üretmekle kendilerini mükellef görmeleri ile açıklanabilir. Aydınların günün toplumsal sorunlarına ve siyasete bu derecede sorumluluk hissiyatı ile bağlanmaları onların düşünce mecrasını belirlediği gibi normatif düzlemden de ayırmıştır. Bu durum düşünce tarihi açısından olumsuz ve bahtsız bir süreç olarak görülebilir.

---

36 Mahmud Sadık, "Pak bir Hüviyet, Sağlam Bir Fıtrat", s.1872.

37 Mehmed Zeki, "Vekâi'i İktisâdiye ve Mâliye", *Alem*, 18 Temmuz 1330, No: 110, s.287.

Toplumda vasıflı kişilerin eksikliği ve yetiştirilme zorlukları

'Yetişmiş adam' ifadesinden, çağın gerekli bilgi ve becerileriyle donatılmış insan anlaşılır. 'Vasıf dokusuna sahip bireyler' mensup oldukları toplumlar için sorun olmayan kimselerdir. Bunun ilerisinde topluma önderlik edecek, yol gösterecek kimselere de ihtiyaç vardır. Bu nitelikte insanların toplumda eksikliği "kaht-ı rical=adam kıtlığı" olarak adlandırılmaktadır. *İçtihad*'da geçen bu kavramın içeriği her ne kadar muğlak olsa da anlatılmak istenen vasıflı ve lider kabiliyetinde vizyon sahibi insanların toplum içinde azlığıdır. Bir milleti, bir memleketi kurtaracak, ihya edecek olan yalnız onlardır. Diğer dergilerde olduğu gibi *İçtihad*'da da, son dönem Osmanlı toplumunda bu türden insanların son derece az olduğundan şikâyet edilmiştir."[38] Osmanlı toplumunu içinde bulunduğu sıkıntılı durumdan kurtaracak olan insanların yetişmesi için şartların yeterli olmadığını belirten bazı *İçtihad* yazarları, öncelikle nitelikli adam yetiştirmenin zorluğundan bahsetmişlerdir. Sonra da niçin Osmanlı toplumunda nitelikli adam yetiştirilemediğinin sebeplerini şöyle açıklamışlardır:

> *Birinci olarak*-Nitelikli adam yetiştirecek öğretmenler yok! *İkinci olarak*-Bu öğretmenlerin yetiştirebilmesi için gerekli vasıflarda öğrenci yok!! *Üçüncü olarak*-Bu öğrencileri yetiştirebilecek eğitim öğretim yöntem ve malzemeleri yok! *Dördüncü olarak*-Açılan okulların modern tarzda işleyebilmesi için gerekli ortam yok![39]

Bunun yanı sıra A. Cevdet, Prens Sabahaddin'in belirttiği "kalem memurları değil, cehl-ü cidâl adamları-*struggle for lifers*'lar... yetiştirmeye yönelik olması gereken eğitimin, Samuel Smiles'in ünlü "self-help" düşüncesiyle takviye edilmesi gerektiğini de savunmuştur."[40] Çünkü ona göre eğitim sistemi genel olarak devlet memuru yetiştirmektedir. Bunun yerine hayatta karşılaştığı sorunlara karşı şahsî olarak karşı koyabilen, çözümler üretmeye çalışan, mücadeleci, kendi işini kendisi yapabilen, kendine güvenen bireyler yetiştirmelidir.

Batıcı aydınlara göre toplumun başta gelen sorunlarından biri de Osmanlı toplum yapısıdır. Özelde Doğu toplumları, genelde ise Osman-

---

[38] Hasan Sermed, "Adam Yetişdirmek", *İçtihad*, 10 Nisan 1330, No: 101, s.18

[39] Hasan Sermed, "Adam Yetişdirmek", s.18-19.

[40] Hanioğlu, *a.g.e.*, 1981, s.199 ve aynı sayfadaki 15-16-17 no'lu dipnotlar.

lı toplumu, 'kapalı toplum/cemaat toplumudur'. Cemaat toplumlarında birey yoktur. Bireyin olmadığı yerde de hür teşebbüsten ve şahsî girişimcilikten söz edilmesi zordur. Avrupa'nın ileri gitmesinin temel faktörlerinden biri bireyciliğin, hür teşebbüsün ve girişimciliğin gelişmesidir. Osmanlı toplum yapısının bireyselliği engelleyen /sınırlayan durumu önemli bir sorun olarak görülmektedir. Bu durumu *Science Sociale* (Toplumsal Bilim) akımı ve bu akımın temsilcileri olan Le Play ve Edmond Demolinés'ten etkilenerek Osmanlı'ya uyarlamaya çalışan Prens Sabahaddin *"Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?"*[41] sorusuna, *"bireysel teşebbüs* zihniyetinin ithaliyle" cevabını vermiştir. Bu düşünceye Abdullah Cevdet olumlu bakarken bazı batıcılar karşı çıkmıştır. Celal Nuri, P. Sabahattin'in bireysel teşebbüs fikrinin Osmanlı toplumu için çare olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre "doğu toplumları bireyci değildir. Teşebbüs-i şahsi ile Şark'ta büyük bir şey yapılamaz. Bu toplum cemaat toplumudur. Burada her şey cemaaten yapılabilir. Bu itibar ile Anglo-Saksonlardan farkımız büyüktür. Bu hakikati anlamayan Sabahaddin Bey 'teşebbüs' fikri ile kamuoyunu yanlış bir yola sevk etmiştir."[42] Görüldüğü gibi toplumsal sorunlar o günün şartlarında oluşmuş ya da oluşturulmuş değildir. Toplumlar yüzyıllar öncesinin gelenek, görenek, kültür, din ve siyaset gibi kurumlarını seleflerinden tevarüs ederek oluşmuşlardır. Bunun için bir toplumda ortaya çıkan sorunların ciddî tarihsel, kültürel ve siyasî kökenleri bulunmaktadır. Sorunların tespit edilmesinde ve çözümünde geçmiş birikim dikkate alınmalıdır. Bu süreci Celal Nuri *"Atavizm"* olarak tanımlamıştır. Ona göre atavizm,

> "mizaç ve tabiatın iyi veya fenâ huyların ırsen ecdattan ahfâda intikâlidir. Bir milletin ilerlemesi ya da gerilemesi biraz da buna bağlıdır... milletin kemmiyeten değil keyfiyeten en mühim kısmı hazineden geçiniyor. Atavizmden gelen bu alışkanlık Osmanlı Türklerinde ticaret ve sanat kabiliyetini söndürmüştür. Hâlbuki Türklerin ticarete istidadı yok değildir. Türklerin öz kardeşleri olan Rusya tabiiyetinde bulunan Türkler bu hususta pek ileri gitmişler, birçok yerlerde millet-i hâkime olan Ruslar'dan bile ileridedirler."[43]

Osmanlı toplumunun devletçi bir zihniyete sahip olduğu ve var olan kabiliyetlerini hazineden geçinmek uğruna faal hale getirmediği vurgu-

---

[41] Sabahaddin, *a.g.e.*, 1334.

[42] Celal Nuri, "İstirhamnâme-i Mekşûf," *İçtihad*, 9 K. Sâni 1329, No: 88, s.1946.

[43] Celal Nuri, "Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye, *İçtihad*, 1 Mayıs 1328, No: 46, s.1090.

lanmaktadır. Bu zihniyet uzun bir geçmişten bu güne kadar gelmiştir. Bu ve buna benzer tevarüs edilen birçok alışkanlık ve zihniyet kalıpları toplumun temel problemlerini teşkil etmektedir. C. Nuri ve A. Cevdet'e göre bunlardan biri de Osmanlı fetih zihniyetidir. Daha çok millet-i hâkimenin sahip olduğu fetih zihniyetinden dolayı devletin diğer unsurlarıyla olan ilişkilerinde daha başta hataya düşülmüştür. A. Cevdet'e göre devlet fatihliği ülkeler fethetmek olarak düşünmüştür. Oysa bilinmelidir ki, en mühim ve faydalı olan fetih, kalplerin fethidir. En müessir, en verimli zafer ruhlar gönüller üzerine olan zaferdir."[44] Bütün bunlar batı toplumu ile Osmanlı toplumunun farklı sosyolojik yapılarda olduğunu anlatmak için yapılan uğraşlardır. Batıcı aydınlara göre yeni yetişecek nesillerde bu özellikler gözetilmelidir. Batı toplumunun yetiştirdiği nesillerin özellikle göz önüne alınarak eğitim sisteminden istemlerde bulunulmalıdır. Batıcı aydınların bütün bu sorunları gündeme getirmeleri yetiştirilecek yeni nesillerde ve oluşturulacak yeni toplumda köklü bir zihniyet değişikliğinin sağlanmasına yöneliktir. Bu değişim sağlanabilirse çağdaş bir toplum teessüs edecektir.

II. Meşrutiyet'te İslâmcı aydınların birey ve toplum tasavvurları

II. Meşrutiyet'in İslâmcı aydınları daha çok *Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad ve Beyânü'l-Hak* Mecmuaları etrafında toplanmışlardır. Mehmed Âkif, Eşref Edib, Mehmed Şemseddin, Halil Fahreddin, İsmail Hakkı İzmirli, Babanzade Ahmed Naim İslâmcı aydınların başında gelir. Batıcılık akımında olduğu gibi bu akımın da temelleri Tanzimat'ın ilk yıllarına kadar uzanır. İlk olarak Yeni Osmanlılar döneminde İslâmcılık düşüncesinin nüveleri görülmeye başlanmıştır. Ancak bu dönemin siyasî ağırlıklı İslâmcılık politikası ile II. Meşrutiyet İslâmcılığı arasında hayli farklar vardır. II. Meşrutiyet döneminde İslâmcılık, toplumun bütün yönleri ile ilgilenen ve bütünsel bir değişimi savunan tez haline gelmiştir.

İslâmcı aydınlar da devletin bekasından kaygılı olarak, mevcut gerilemenin önüne geçebilmek için bir dizi projeler üretmişlerdir. Bu projeler bütünsel bir çerçevede ele alındığı zaman toplumun bütün yönlerini

---

[44] Abdullah Cevdet, " Kıvâm-ı Akvam," *İştihâd*, 23 Kanun-ı Sâni 1329, No: 90-1, s.2017; Aynı yazar, "Cihân-ı İslâm'a Dâir", *İçtihad*, 1 Temmuz [1]327, No: 26, s.767.

kuşatan bir vüsatte olduğu görülebilir. Bunlar içinde zamanın gereklerine göre yeni bireyler yetiştirmek ve bu doğrultuda toplumu yeniden inşâ etmek emelleri vardır. Ancak bu emel batıcı aydınların görüşlerinden farklılık arzeder.

Daha çok *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* etrafında toplanan İslâmcı aydınlar, öncelikle mevcut devlet yapısının ve toplumsal yapının bozukluğunu ve bu bozukluğun sebeplerini araştırmakla işe başlamışlardır. Devletin ve toplumun içinde bulunduğu durumun çok farklı tarihi, sosyal, kültürel ve siyasi sebeplerine dikkat çeken aydınlar, bu sebeplerin en önemlilerinden biri olarak eğitimi görmüşlerdir. Eğitim sistemindeki bozukluğun diğer bütün sistemlere sirayet ettiğine dikkat çekerek, işe eğitimden başlanılması gerektiği vurgulanmıştır. *Sebilü'r-Reşad* ilk çıkmaya başladığında "maarif köşesi" ihdas etmiş ve burada eğitim sorunlarını tartışmıştır. Derginin eğitimle ilgili ilk yazısında medreselerin mükemmel adamlar yetiştiremediği vurgulanmış ve birçok mesainin boşa gittiği belirtilmiştir. Bu hakikatin farkına varılması istenmiştir. Basın da bu konuya fazla ilgi göstermemektedir. Bu eksiklerin giderilmesi için eğitim köşesi oluşturulmuştur.[45]

Sadece Osmanlı ülkesinde değil, diğer bütün İslâm dünyasında da aynı durum söz konusudur. Binlerce gencin kıymetli vakitleri zayi olmaktadır. Bu durumdan eğitim mensupları ve devletin önde gelenleri hiç kendilerine pay çıkarmamaktadır. *Sebilü'r-Reşad* yazarları eğitime önem atfederken asıl önemin eğitimli gençler olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre, önemli olan eğitimin yeni nesilleri ve gençleri topluma hazırlamasıdır. Buradan hareketle eğitimin amacı şöyle formüle edilmiştir: "talim ve terbiyeden maksat, insanları cemiyet içinde ne olmaları lazım ise onun için hazırlamaktan ibarettir."[46] Bu sebeptendir ki, "toplumların ileri gitmeleri ve geri kalmalarının da temelinde eğitim yatmaktadır."[47]

---

[45] *SR*, 24 Şubat 1328, C.1-8, S.1-183, s.12.

[46] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiyede Mektebler", *SR*, Ağustos 1328, C.1-8, 2 S.24-206, s.462.

[47] M. Şemseddin, "İçtimâi İnhitâtın Sebebini Usûl-i Terbiyede Aramalıdır", *SR*, 3 Temmuz 1330, C.12, S.305.

Eğitime bu derece önem atfeden İslâmcı aydınlara göre eğitimin temel amacı, çağın gereklerine uygun nesiller yetiştirmektir. Bu gün çağın gerekliliklerine göre eğitilen nesiller yarının eğiticileri olacaktır. "Bu gün terbiye edilen bir nesil, yarın terbiye etmekle mükellef olacaktır. Bu günkü çocuklar yarın mukadderât-ı milleti ellerine alacaklardır. Şu halde biz bugün, evlatlarımızı ne suretle terbiye edersek, yarının o hale gireceğine hiç şüphe etmemelidir" diyen yazar, bir toplumun geleceği açısından eğitimin asla ihmal edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü eğitim fertlerin ruhî ve bedenî kabiliyetlerini geliştirmek istediğinden, şahsiyetin teşekkülünde en önemli bir etkiye sahiptir. Mehmed Şemseddin bu durumu şöyle izah eder:

> "Terbiye ne esasa göre ta'yin olunursa, hayat-ı cemiyet de tedricen o şekli alır. Yalnız bu noktanın düşünülmesi ta'lim ve terbiyenin ehemmiyetini isbâta kâfidir. Bu gün terbiye edilen bir nesil, yarın terbiye etmekle mükellef olacaktır. Bu günkü çocuklar yarın mukadderat-ı milleti ellerine alacaklardır. Şu halde biz bugün, evlatlarımızı ne suretle terbiye edersek, yarının o hale gireceğine hiç şüphe etmemelidir."[48]

Buraya kadar açık şekilde görüldüğü gibi, oluşturulması istenilen yeni nesil için en merkezî ve stratejik araç eğitim olarak belirlenmiştir. Çünkü, ancak iyi bir eğitim sistemi ile sağlam bir seciye ve ruh yapısına sahip nesiller yetiştirilebilecektir.

Arzu edilen yeni toplumu oluşturabilmek için öncelikle bireylere önem verilmesini gerektiğini söyleyen II. Meşrutiyet'in İslâmcı aydınları, diğer birçok konuda olduğu gibi eğitimde de Avrupa ile karşılaştırmalar yapmışlardır. Çünkü üstün olarak gördükleri Avrupa toplumlarının bu hale gelmesini öncelikle eğitim sağlamıştır. Avrupa eğitimi ile Osmanlı eğitiminin farklı yönlerden karşılaştırmasını yapan aydınlar, nicel farklardan ve Avrupa'nın bu alandaki üstünlüklerinden ziyade içerik bakımdan öne çıkan farkları önemsemiş görünmektedirler. Öyle ki Osmanlı toplumunun Avrupa'ya göre ilmî, fikrî ve iktisâdi bakımdan geri kalmasının temelinde eğitim yöntemi ve zihniyeti görülmüştür. Aslında meselenin temelinde, eğitim sisteminin yetiştirdiği bireylerin zihniyeti ve hayata bakış açıları vardır. *Sebilü'r-Reşad*'ın eğitim yazarlarından Mehmed Şemseddin toplumsal buhranın temelinde eğitim öğretim

[48] M. Şemseddin, "Ta'lim ve Terbiye Mes'elesi", *SR*, 5 Temmuz 1328, C.1-8, S.20-202, s.379.

programlarının yattığını belirtir. Öyle ki, eğitim öğretim programları bir gencin hayatını nasıl devam ettireceğini büyük oranda belirler, ona hayati yön verir. Eğer eğitim sistemi, bireyleri kendi başlarına hayatlarını devam ettirebilecek bir tarzda yetiştirmeye çalışırsa, insanlar, bireysel olarak hayatlarını devam ettirirler. Ama böyle değil de hep başkasına muhtaç olacak tarzda yetiştirirse, o zaman da söz konusu toplumun bireyleri kendine güvensiz, sürekli başkalarının muavenetine ihtiyaç duyan sorunlarını başkalarına havale eden ve onlardan çözüm bekleyen bir hayat çizgisine sahip olurlar. Bu durumu İngiliz ve Osmanlı gençlerinin durumlarını karşılaştırarak veren yazar, sürekli olarak Osmanlı eğitim sisteminden şikâyet eder. Ona göre bir İngiliz genci hayatta kendi ayaklarının üstünde durabilirken, Osmanlı genci aynı başarıyı gösteremez. Bunun sorumlusu da eğitimdir.[49] Mehmed Şemseddin, Doğu toplumlarındaki insan yetiştirme biçimi ile Batı toplumlarındaki insan yetiştirme biçimlerine ve ortaya çıkan nesillerin yapısına da değinir. Buna göre, "Batıda her fert kendi başına bir insandır, herkes kendi mukadderatına hükmedebilir. Ailesinden ve yakınlarından yardım beklemez, yalnız şahsına güvenir. Hayatın zorlukları karşısında yılmaz. Ona bu azmi eğitim vermiştir. Oysa bir Doğulu, hiçbir zaman şahsi gayretine güvenemez. O daima yardıma muhtaçtır. Başkalarının yardımıyla yaşayabileceğine inanır. Biraz büyüyünce memuriyete göz diker. Bir memuriyete girebilmek için yüz sürülmedik etek, çalınmadık kapı bırakmaz!. Bir Şarklı müddet-i hayatınca, her vakit vesayet ve himâyeye arz-ı iftikâr eder." [50]

Mehmed Şemseddine'e göre, Doğu ile Batı arasındaki boşluğu doldurabilmek için şimdiye kadar takip edilen eğitim sistemini baştanbaşa değiştirmekten başka çare yoktur. Ancak eğitim sistemini bu şekilde değiştirmek demek yeni bir sosyal inkılâp yapmak demektir ki, bunun temeli de ailedir. Yetenekli gençlerin memuriyete kapılanmaya çalışmaları memleket için büyük bir zarardır. Bir an önce bu yanlış inanç ve beklentiden dönülmelidir.

---

[49] M. Şemseddin, "İçtimâi İnhitâtın Sebebini...", s.329.

[50] M. Şemseddin, "İçtimâi İnhitâtın Sebebini...", s.329. Memuriyetperestlik, Batı ve Osmanlı toplumu arasındaki temel farklar konusunda geniş değerlendirmeler için bak: Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul: İz Yay., 1998, s.21-211.

Buna göre eğitim sistemi yetiştireceği nesillere öncelikle birey kimliği vermelidir. Onları kendilerinden emin kılmalıdır. Kendine güvenen, kendi kendine yeten bireyler yetişirse toplumsal sorunlar da o nispette azalacaktır. Bireyler sorunlarını öncelikle kendileri çözmelidir. Mehmed Şemseddin bu önerileri ile bir anlamda Doğu ve Batı toplumlarının yapılarını da kurcalamaktadır. Çünkü Batı toplumları 'birey' odaklı, Doğu toplumları ise 'cemaat' odaklı toplumlardır. Bu toplumsal yapı eğitim sistemini oluşturur. Eğitim sistemi de mevcut toplumsal yapının ihtiyaçlarına göre nesiller yetiştirmeyi amaç edinir. Şu halde temel sorun toplumsal yapıdan kaynaklanmaktadır. Eğer eğitim sistemi, çocukları, kendi hayatlarını kazanacak bir tarzda, birey vasfına ulaşmış olarak yetiştirirse o zaman başarılı olmuş sayılabilecek ve topluma asıl katkıyı sağlayacaktır.

Toplumsal sorunların başında ahlâkın bozulmasını gösteren II. Meşrutiyet'in İslâmcı aydınları ahlâk eğitiminin önemine dikkat çekmişlerdir. Yeni yetişen çocukların iyi bir ahlâk eğitimine ve terbiyesine tabi tutulmalarını istemişlerdir. Burada kastedilen doğal olarak, evrensel ahlâktan ziyade İslâmî ahlâk prensipleridir. Öyle ki onlara göre, ahlâk kurallarına bigane kalan toplumlar mutlaka çökeceklerdir. Mehmed Şemseddin gençleri içinde insanların ikamet ettiği taştan ya da ahşaptan imal edilmiş binalara benzeterek şöyle açıklar: "Fertlerin terbiyesi ve ahlâk bilgilerine duyarsız kalan milletler bir binaya benzerler ki, şiddetli bir dış darbe onu kolayca sarsar, devirir. Bu bakımdan her şeyden önce fertlere güzel ahlâkın öğretilmesi, temrin edilmesi icap etmektedir."[51]

Yeni yetişen nesillere ahlâk ve irfân öğretilmesinin önemine değinen Abdüllatif Nevzad, "Bu memleket toptan, tüfekden, her şeyden evvel, irfan ister. Biz Avrupa'nın sükût-ı ilmiyesi karşısında böyle pespâye kaldıkça dünyanın kuvve-i maddîyesi elimize teslim olunsa yine onlarla boy ölçüşemeyeceğiz, boğulup kalacağız"[52] diyerek, önceliğin nereye verilmesi konusunda hükümetlerin ve eğitimcilerin dikkatli olmalarını istemiştir. Dönemin İslâmcı aydınlarından birçoğu din ile ahlâkı birbirinden ayrı şeyler olarak görmemektedir. Onlara göre 'din

---

[51] M. Şemseddin, "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlâkiye", *SR*, 4 T. Evvel 1328, C.9, S.215, s.125.

[52] A. Nevzad, "Biz Önce Erkeklerimizi Örtelim", *SR*, 11 Nisan 1329, C.10, S.241, s.112.

demek ahlâk demek, ahlâk demek, din demektir'.[53] Onun için toplum içinde bireylerin ahlâk eğitimi almaya başlamaları dinini öğrenmeye başlamalarıyla başlar.

Okullarda ahlâk eğitimi nasıl olmalıdır? O dönemde okullarda *tedrisât-ı medeniye* dersleri adı altında genel vatandaşlık hak, görev ve ödevlerini içeren dersler okutulmaktadır. Bu dersler içinde ahlâk ile ilgili konular da öğretilmektedir.[54] İki ders arasında böylesi bir ilişki vardır, ancak bunlar aynı dersler değildir. *Tedrisât-ı ahlâkıye* ile *tedrisât-ı medeniye* derslerinin birbirlerine karıştırılmaması gerektiğini söyleyen M. Şemseddin, ahlak eğitimi, yalnız bir ders için değil, eğitimin tamamına nüfuz eder, der. Onun için muayyen bir yer ve zaman aranmaz. Öğretmenler her zaman ve her yerde ahlâk eğitimini verebilirler. Okuma derslerinde, matematikte, beden eğitimi ve sanat derslerinde ahlâk eğitimi yapılabilir. Burada önemli olan bu derslerin içeriğinde ahlâk eğitimini verebilecek pedagojik bilgiye ve beceriye sahip öğretmenlerin yetiştirilmesidir.[55]

Yine İslâmcı aydınlara göre, eğitim ile yeni yenişen nesillere nefsine hâkimiyet öğretilmelidir. Onlara göre, nefsine hâkim olmayı öğrenmiş olan gençler, hayat mücadelesinde hiçbir zaman mağlup olmazlar. Azla yetinmesini öğrenenler, çoğu bulmakta zorlanmazlar. Onlara göre eğitimin temel amaçlarından biri bu olmalıdır. II. Meşrutiyet'in İslâmcı aydınlarına göre okullarda öğrencilere birey olma, hayatta tek başına mücadele edebilme, şahsî teşebbüs ve gayret ile bir yerlere gelme kabiliyetleri öğretilemediğinden Osmanlı toplumunda fert yetişmediği ileri sürülür. "Mekteblerde çocuklara kendi başlarına iş yapabilme güveni kazandırılmadığı için çocuklara hangi meslekleri seçmek istedikleri sorulunca verdikleri cevap, bir başkasının koruması, vesayeti altında olan bir meslek adıdır. Bu ise bir memleketin iktisâdî hayatı için büyük bir darbedir."[56] Ailede ve mekteplerde verilen terbiye ile bu kabiliyetli gençlerde

---

[53] Ahmed Naim, "Ahlak-ı İslâmiyenin Esasları-1", *SR*, 13 K. Evvel, 1328, C.9, S.224, s.279.

[54] II. Meşrutiyet'te okutulan *Tedrisât-ı Ahlakiye ve İçtimaiye ile Tedrisât-ı Medeniye* dersleri hakkında bak: Füsun Üstel, "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın 'İcadı'", *MTSD*, İstanbul: İletişim Yay., C.1, s.167-179.

[55] M. Şemseddin, "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlâkiye", *SR*, 4 T. Evvel 1328, C.9, S.215, s.126.

[56] M. Şemseddin, "İçtimâi İnhitâtın Sebebini...", s.330.

kendi başına iş yapma, gayret, sebat, kendine güvenme, başarılı olma gibi meziyetler geliştirilmelidir.

Mehmed Şemseddin, toplum içinde icra edilen mesleklerin çocuklar tarafından serbestçe seçilmediğini, anne babaların bu meslekleri seçmeye iyi bakmadıklarını belirtmektedir. Üstelik eğitim sistemi de bu konularda gençlere gerekli rehberliği yapmamaktadır. Berberlik, marangozluk, terzilik, boyacılık, duvar ustacılığı gibi mesleklere okuldan ayrılmak zorunda kalan ve eğitime devam etme şansı kalmayanların gittiğini belirten yazar, zeki çalışkan ve başarılı öğrencilerin devlet memuru olmak için okula devam ettiklerini belirtir. Bu memur zihniyetinin toplumsal gelişme ve değişme için büyük bir hastalık olduğu ve bundan mutlaka kurtulunması gerektiği ifade edilmektedir. Bireyler bu zihniyetten bir an önce kurtulmalıdır.

Gençlerin bu halet-i ruhiyeden kurtularak, kendi başlarına geleceklerini tayin ederek, meslek seçmelerine yardımcı olacak, onların çalışkan, müteşebbis, her yerde ve her zaman maişetini temin edebilecek bir hale gelmeleri için yapılması gereken iş, mevcut talim ve terbiye sisteminde köklü değişime gidilmesidir. Eğer eğitim sisteminde köklü bir değişime gidilebilirse, toplumdaki cehalet, hurafe ve atâletin de kısmen önüne geçme imkanı ortaya çıkacak ve bunun sonucunda sorunlar tedricen çözüme kavuşacaktır. Böylesi vasıflarla yetişmiş bireylerin oluşturduğu toplum çok daha sağlıklı olacaktır.

II. Meşrutiyet'te Türkçü aydınlar, yeni nesil ve yeni toplum düşleri

Türkçülük düşüncesi ve siyasî akımı Osmanlı toplumuna Yeni Osmanlılar ile birlikte girmiştir. İlk önderleri olarak Namık Kemal, Şinasi, Ali Suavi gösterilmektedir. Bu dönemde daha çok ilmî alanda gelişme gösteren Türkçülük düşüncesi asıl gelişmesini II. Meşrutiyet'te gerçekleştirmiştir. Bu dönemde Türkçülük düşüncesinin gelişmesine yerli yabancı birçok önderin katkısı olmuştur. Avrupalı müsteşriklerin II. Abdülhamid döneminde önemli katkılarının yanı sıra, Rusya Türkleri arasında yetişen aydınların siyasî, sosyal ve kültürel olarak katkıları II. Meşrutiyet dönemine rast gelmektedir. 1908 devriminden kısa bir süre önce İstanbul'a gelen ve burada kültürel birliktelik oluşturan aydınlar,

Osmanlı devletinin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesi için Türkçülük düşüncesini merkeze alan toplumsal, kültürel ve siyasal projeler üretmişlerdir. Bu amaçla dernekler kurulmuş, çeşitli gazete ve dergiler yayımlanmaya başlanmıştır. Türk Derneği ve *Türk Yurdu* bu amaçla kurulan dernekler ve aynı adla çıkarılan yayınlar olmuştur. Hareketin önderleri arasında Ziya Gökalp, Yusuf Akçura, Ahmed Agayef, Hüseyinzâde Ali Bey, Mehmed Emin, Celal Sahir, Ömer Seyfettin, Kazım Nami vd. gelmektedir.

Bu aydınlar, üretilen yeni değerler, siyasî ve toplumsal oluşumlar karşısında yeni bir toplumun hayalini kurmuşlardır. Osmanlı İmparatorluğu çökmek üzeredir. Devleti bu çöküşten kurtarmak için siyasi projeler üretilmiştir. Bunun yanında toplumsal sorunların çözümü için kültürel, toplumsal devrimler istenmiştir. Diğer siyasi ve toplumsal görüşlerde olduğu gibi Türkçü aydınlar da gerçekçi bir toplumsal değişmenin ancak iyi bir eğitim reformu ile olabileceğinde hem fikirdirler. Ancak Batıcı ve İslâmcı aydınlardan farklı olarak Türkçü aydınlar, yeni yetişecek nesillerin sağlam Türklük bilinci ve şuuru içinde olmasını isterler. Çünkü dünyanın gelmiş olduğu nokta milliyetler çağıdır. Milliyetler çağında toplumu oluşturan bireyler milliyetlerini tanımalı, sevmeli ve ona sahip çıkacak tarihî, sosyal, kültürel bilince sahip olmalıdır. Bu vasıfları kazandırabilmek için de eğitim sistemini güçlendirmek, eğitim program ve yöntemini buna göre değiştirmek gerektiği ileri sürülmüştür.

II. Meşrutiyet'in Türkçü aydınlarına göre birçok noktada eğitim, milliyet duygularını ortaya çıkarma, aktarma ve toplumun ilerlemesiyle ilişkili olarak düşünülmektedir. Dönemin o kadar çok toplumsal, siyasî, kültürel ve ekonomik sorunları vardır ki, bunlardan kurtulmanın yolu halkın eğitilmesi, kültür seviyesinin yükseltilmesidir. Halkın eğitim ve kültür seviyesinin yükseltilmesi için dönemin popüler düşüncesi halka faydalı olmaktır. Onun için edebiyatta, eğitimde, kültürde 'halka doğru' adında bir hareket başlamıştır. *Türk Yurdu* dergisi ve bu dergi etrafında toplanan aydınlar bu hareketin önde gelen destekleyicisidir. Hatta *'Halka Doğru'* adında çıkan derginin de önderidir. Zaten *Halka Doğru* aynı düşünce çevrelerinin çıkarmakta olduğu bir dergidir. Türkçü çevrelerin

biraz da Rusya'daki Noradnik (*Halkçılık*)[57] hareketinden esinlenerek başlattıkları *"Halka Doğru"* hareketi II. Meşrutiyet döneminde en fazla kabul gören görüşler arasındadır. Bu harekette temel amaç, bütün faaliyetlerde halk için, halkla beraber anlayışını yaymaya çalışmaktadır.

Türkçü aydınların da dahil olduğu bu düşünce atmosferinde eğitimin amacı bu öncelikle halka faydalı olmak, halkı eğitmek ve toplumun kültür seviyesini yükseltmek olarak belirlenmiştir. 'Halka Doğru' hareketinin Rusya örneğinden etkilenmesi söz konusu ise de, *Türk Yurdu* yazarlarının pedagojik anlamda yüzlerinin Batı'ya dönük olduğu görülmektedir. Derginin önde gelen eğitim yazarı Nafi Atuf'un, eğitimin amacını açıklarken Batılı pedagoglardan etkilendiği gözlenmektedir. Etkilendiği ve düşüncelerini benimsediği pedagogların başında Herbert Spencer gelmektedir. Ona yaptığı bir atıfla "terbiyenin en büyük işi mükemmel kalp ve seciye yetiştirmektir"[58] demiştir. Bu amacı biraz daha anlaşılır olarak şöyle ifade etmiştir: "Seciye sahibi adam yetiştirmek, terbiye-i ahlâkiyenin gayesidir. Tekmil terbiyenin gayesi de budur, denilebilir. Bu iş bilhassa hür bir millet için pek mühimdir. Zira o milletlerde vicdanların yine kendilerinden başka murakıb ve âmiri yoktur."[59]

Eğitimin temel amacını seciyeli gençler yetiştirmek olarak açıklayan Atuf, seciyenin tarifini Satı Bey'in *Fenn-i Terbiye*'sinden hareketle şöyle yapmıştır: "İnsanın eylemlerinde, ortaya çıkan hususiyetine onun huyu, tabiatı, ahlâkı, sîreti, seciyesi olarak bakılır.(...). Seciye sadece irade demek değildir. İrade her hangi bir meseleyi bilerek yapmak iktidarıdır."[60] *Türk Yurdu* yazarlarından bazıları, dönemin eğitim sisteminde öğrencilere iyi bir düşünme eğitimi ve düşünme terbiyesi verilemediğinden şikâyet etmişlerdir. Bu yazarlara göre, eğitim sistemi gençlere iyi bir düşünme eğitimi vermelidir. Âkil Muhtar, "zihinde hiçbir fikir kendi kendine hasıl olmaz"[61] diyerek, düşüncenin oluşabilmesi için bir takım

---

[57] Zafer Toprak, "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru Gidenler'", *Toplum ve Bilim*, S.24, Kış 1984, s.69-79; Ayrıca; Levend, *a.g.e.*, 1972, s.338-9.

[58] Nafi Atuf, "Seciye", *TY*, 12 Şubat 1331, C.4, S.103, s.338.

[59] Nafi Atuf, "Seciye", s.338.

[60] Nafi Atuf, "Seciye", s.339.

[61] Doktor Âkil Muhtar, "Doğru Düşünmek Niçin Gayet Güçtür", *TY*, 9 Ağustos 1328, C.1, S.20, s.331.

saikanın zorunlu olduğunu belirtmiştir. Zihinde oluşan düşünceler, ya bir 'müşahededen' veya 'işitilip okunan haberlerden' meydana gelebilir. Bu bakımdan çocuklarda iyi bir zihnî gelişimin sağlanması için eğitim süreci önemlidir. Çocuğun zihni boş, ama gelişmeye müsait geniş bir levha(tabula rasa) olarak değerlendirilmiştir. Bu boş ama gelişmeye gayet müsait zihnî alan, öncelikle anne baba, yakın çevre ve eğitim sayesinde şekillendirilebilir.

Çocuğun zihninde bu âli prensiplerin ve ulvî hislerin meydana gelebilmesi için ona uygun eğitimin verilmesi gerekir. Eğitimin çocuk merkezli olması, yaşadıklarını içine alan konuların öğretilmesi önemlidir. Bu bakımdan eğitimde pedagojik usüller son derece önemli görülmüştür. Yeni yetişecek nesillerin hayatında eğitimin önemini Nafi Atuf şu cümlelerle açıklar: "İrfan ve terbiye bir memleketin bütün kuruluşları ile ilgilidir. Eğitim teşkilatı bir itibarla ekonomi teşkilatı, askerî teşkilat, siyasî ve adlî teşkilat... demektir. Memleketin siyaseti, kuvveti, iktisadı.. hep eğitime bağlıdır. Çocukluğun ve gençliğin terbiye ve talim tarzına bakarak âtiyi keşfedebîlmek mümkündür."[62]

Toplumsal hayatta bu kadar önemli olan eğitim sisteminin temel karakteristiği millî olmalıdır. Türkçülük düşüncesine önemli katkıları olan Ahmed Agayef, millî eğitimin dört temel üzerine kurulduğunu söyler. Ona göre, millî bir eğitim "dil, din, ahlâk ve gelenek temelleri üzerine kurulur. Eğitim sisteminde ayak üzerinde yükselmelidir. Ona göre millî terbiyeye malik olmayan milletlerin mutlu olması ve yaşaması mümkün değildir.

Türkçülük düşüncesinin önde gelen teorisyenlerinden Yusuf Akçura, yeni yetişecek nesillerin emel ve ideal sahibi insanlar olmasını istemiştir. Ona göre eğitim sisteminin en büyük zaaflarından biri, yeni nesillere çağdaş millî emeller ve idealler yükleyememesidir. Bu güne kadar millet olarak çekilen sıkıntıların başında da bu eksiklik gelmektedir. Akçura bu gerçeği "bizdeki emelsizliğin membaı, mekteplerin fenalığı kadar, belki de ondan ziyâde aile teşkilâtının kötülüğüdür"[63] diyerek ifade etmiştir. Ayrıca emel duygusunun okul ile birlikte aile tarafından

---

[62] Nafi Atuf, "Maarifimiz Hakkında", *TY*, 19 Mayıs 1332, C.5, S.110, s.94.

[63] Akçuraoğlu Yusuf, "Cevaplarımız-Halide Edib Hanımefendi Hazretlerine", *TY*, 12 Temmuz 1328, C.1, S.18, s.303.

verilebileceğini de vurgulamıştır. Sadri Maksudi de benzer görüşler ileri sürmüştür: "emelsiz insan, insan değildir. İnsanı hayata rapteden, hayattan lezzet aldıran, faaliyete sevk eden hep bu emeldir. Dünyada yaşamak demek, emel sahibi olmak demektir. Emelsiz olmak ise dünyadan, hayattan vazgeçmek demektir"[64] diyerek emel sahibi olarak yetişmenin önemini vurgulamıştır.

Türkçü aydınların yeni yetişen nesillerde olmasını istedikleri niteliklerden biri de onların Türk ve İslâm kültürüne aşina insanlar olmalarıdır. Kazım Nami bu isteğini şöyle dile getirir: "Bir kere Garp Hıristiyan ise biz İslâmız; Garp, Yunan ve Roma medeniyetlerinden istifâza etmiş ise biz Arap ve İran medeniyetlerinden nurlanmışız; Garp Âri ise biz Turanî'yiz."[65] Bu nedenlerden dolayı, "varlığımızı muhafaza ve şerefle devam ettirmek için Türk ve İslâm kültürünü ihyâ ve ibdâ etmeliyiz. Garptan alacağımız usüller bu hususta bize büyük bir muavin, gayet faydalı bir âlet olacaktır. Fakat bilhassa terbiye bahsinde, Garbı ayniyle taklit etmek, zannımca, iyi bir yol değildir, selâmete değil, akâmete çıkacak bir yoldur."[66] K. Nami, 'büyük hoca' olarak nitelediği modernist İslâm bilginlerinden Musa Carullah'a eğitim[67] ve dinî konulardaki görüşlerinden dolayı itibar ettiğini ve onun düşüncelerini önemsediğini belirtmiştir. Konuyla ilgili olarak Carullah'ın "*Halk Nazarında Bir Niçe Mesele*" ve "*Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*" adlı eserlerini incelemiştir. Buna göre Carullah, eğitimde hissiyâtın çok önemli olduğunu vurgular. Çocuğun yetişmesi sırasında çevrenin his bakımından etkili olacağını savunur. Eğitimden maksat çocukların kafalarını farklı türden bilgiler ile doldurmak değildir. Eğitimin bir takım ruhî ve hissî amaçları vardır. Çocuğa hissî melekelerin kazandırılmasında eğitim öncelikle sorumludur. Bu ihtiyaçların karşılanması için Türkçü dernekler ve kuruluşlar çeşitli faaliyetler düzenlemişlerdir[68],[69].

---

[64] Can Bey, "Büyük Milli Emeller-1", *TY*, 17 T. Sâni 1327, C.1, S.1, s.14.

[65] Kazım Nami, "Musa Efendi Carullah'ın Terbiyeye Dair Fikirleri", *TY*, 17 K. Evvel 1331, C.4, S.90, s.301.

[66] Kazım Nami, "Musa Efendi Carullah'ın.....", s.301.

[67] Musa Carullah'ın hayatı ve eserleri için bak: Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* Ankara: TDV Yay., 1994.

[68] "Türk Ocağı'nın Dersleri", *TY*, 3 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S.98, s.291-291.

[69] Halide Edib, "Talim ve Terbiye", *TY*, 15 Eylül 1332, C.5, S.118, s.206-209'dan özetlenmiştir.

Türk Yurdu'nda Avrupa'daki yeni eğitim gelişmelerini,[70] yeni eğitim kuram ve teorilerini, yeni okul sistemlerini anlatan yazılara yer verildiği gibi, eğitim sisteminin aksaklıklarını ironik bir tarzda anlatan diyalog şeklindeki metinlere de yer verilmiştir.[71] Ahmed Edib, mektup biçiminde kaleme aldığı yazısında kafasındaki ideal nesli yetiştirecek ideal eğitim sitemini ortaya koymuştur. Ona göre ideal bir eğitim sisteminin temel vasıfları şunlardır: Sağlam bir Türkçe(dil) şuuru veren bir eğitim, kendisine yetecek kadar yabancı dil öğreten bir eğitim, çocuğa, çağına, sosyal ve coğrafi şartların gerekliliklerine imkân tanıyan çevreci bir eğitim, hem teorik hem pratik sisteme yer veren bir eğitim, keskin bakışlı, ciddi terbiyeli, başı daima dik, neşeli, hiçbir sebeple yalan söylemeye lüzum görmeyen, vicdanının takibinden, arkadaşını, âmirini, hocasını darıltmadan başka hiçbir şeyden pervâ etmez; cesur, azim sahibi, cüretli gençler yetiştiren bir eğitim. Ahmed Edib bütün bu söylediklerini kızına bir mektup halinde şöyle edebî bir dille yazmıştır:

> "Anlıyorum kızım, sen Nedim'ini bu cahil şehadetnâmelilere, bu kabiliyetsiz diplomalılara benzetmek istemiyorsun. Ona öyle bir mektep arıyorsun ki, orada Türkçe'yi öğretsinler ve Türkçe olarak mebâdî-i ulûm ve fünûnu muhtasar, müfid bir tarzda göstersinler.... Her neden bahsolunursa onun tatbikatını, numunesini, kendisini, hiç olmazsa resmini behemehal görsün... Elektrik çıngırağını okurken, orada bir oda içerisinde onu kuruversin. Her şeyi bil fiil yaparak görerek esasını anlasın, hiçbir şey hayalî kalmasın..... Lisana gelince, Edebiyatına girmeden, Fransızca, Almanca ve İngilizce'yi, okuduğunu anlayacak, basit mektuplarını yazacak, fikrini umumî bir tarzda anlatacak kadar öğrensin....Sen öyle bir mektep istiyorsun ki, orada bütün talebenin itimâd-ı nefsi, kuvvetlendirilsin. Onlara mektep nizâmâtı riâyet etmek hissi ilkâ olunsun.... Sen öyle bir mektep istiyorsun ki, bir dârü't-tedris arzu ediyorsun ki orada öyle korkak, ürkek, cılız, çelimsiz başı önünde çocuklar değil, sert, keskin bakışlı, ciddi terbiyeli, başı daima dik, neşeli, hiçbir sebeple yalan söylemeye lüzum görmez, vicdanının takibinden, refikini, arkadaşını, âmirini, hocasını darıltmadan başka hiçbir şeyden pervâ etmez; cesur, azim sahibi, cüretli gençler yetişsin.
>
> Heyhât! Kızım, bunları henüz bulamayacağız..... El-leyletü hublâ"[72]...[73]

---

[70] M.[ustafa] Rahmi, "Yeni Terbiye Usûlleri Almanyalı Herman Lich ve "Yeni Mektep" Ferrier'den Tercüme", *TY*, 24 Mart 1332, C.5, S.106, s.36; 5 Mayıs 1332, C.5, S.109, s.77-79.

[71] Ispartalı Hakkı, "Kimin ki Dağda Bağı Var, Yüreğinde Dağı Var", *TY*, 26 Tem. 1328, C.1, S.19, s.314-316, vd.

[72] "El-leylet'ü hublâ=Geceler hamiledir" anlamındadır. Bundan maksat, 'bakalım sabah neleri getirir' mealinde gelecekten ümitli olmaktır. "Gün doğmadan neler doğar" deyimi de bu meyanda okunabilir.

Yazar her ne kadar metin içerisinde eğitimin bütün olumsuzluklarını saymış da olsa son cümlesi gelecekten ümitli olduğuna işaret etmektedir. Ahmed Edib, mektubunda, hayal ettiği okulun, öğretmenin, programın ve ortamın henüz hazır olmadığını belirtmiştir. Ancak eğitimde fasıla verilmemesini istemiştir. Ona göre, yapılan hiçbir mücadele boşa çıkmayacak ve semeresi alınacaktır. Böylesi bir söylemin doğru çıktığı tek alan eğitimdir.

Bütün bu isteklerin gerçekleşebilmesi için Türkçü aydınların istedikleri önemli şeylerden biri de okullarda okutulan kitapların içerikleridir. Onlara göre okul ders kitapları millî hislerle doldurulmaz ise, istenilen nesiller yetiştirilemeyecektir. Dönemin aydınları ders kitaplarının millî bir his ile yazılmasını önerirken, Rusların bu konudaki uygulamaları örnek gösterilmiştir: "Bir Rus çocuğu elif-bâdan hoşlandığı kadar hiçbir şeyi sevmez. Çünkü bu kitap anası kadar samimi, ninesi kadar âşina bir lisanla öğretiyor. Bugün darülfünûn bitirmiş bir Rus, mezkûr elif-bâdaki millî parçaları tamamıyla ezbere bilir."[74]

Osmanlı ibtidâi mekteplerinde okutulan ders kitaplarını farklı yönlerden eleştiren Nureddin, bu kitapların öncelikle usûl yönünden hatalı olduğunu ve çocuklara göre olmadığını belirtmiştir. Çocuklara okutulmak üzere yazılan kitapların, resim, mizanpaj, yazı, sayfa yapısı, kağıt kalitesi ve cilt yapısı açısından da uygun olmadığı dile getirilmiştir. Elifba kitaplarının çocuklara "milliyet hissi kazandıracak bir içerik ve ruhta olması gerekli görülürken,"[75] dönemin ders kitaplarında bu özelliğin bulunmaması önemli bir eksiklik olarak telakki edilmiştir. Bunun için Türklük ile ilgili cemiyetlere seslenilmiş ve onların bu konuya el atmaları istenmiştir. Onlara büyük görev düştüğü haber verilmiştir.[76] Çocuklara hitap eden kitapların şekil bakımdan hangi özelliklere sahip olması konusunda en geniş yazı İbrahim Alaaddin tarafından kaleme alınmıştır. O da çocuklar için yazılmış kitaplarda estetiğin, inceliğin ve millî hislerin olmadığından yakınmıştır: "Hiçbir elifba kitabına tesadüf etmedim ki, hakiki ve asıl bir zevk ile tab' edilebilmiş olsun, tesadüfi şekilleri

---

[73] Ahmed Edib, "Kızıma", *TY*, 13 Kanun-ı Evvel 1328, C.2, S.29, s.87-88.

[74] Tevfik Nureddin, "Türk İbtidâi Mektep Kitapları", *TY*, 6 Eylül 1328. C.1, S.22, s.363.

[75] Halide Edib, "Talim ve Terbiye", *TY*, 15 Eylül 1332, C.5, S.118, s.206-7.

[76] Tevfik Nureddin, "Türk İbtidâi Mektep Kitapları", s.364.

ve bazan bir mürekkep lekesine benzeyen gayr-i sarih resimleriyle çoğu acemi ve kaba bir özenme gösteriyor."[77] İbrahim Alaaddin bir okul kitabının nasıl olması gerektiğini, nelere dikkat edilmesi gerektiğini de açıklar. Ona göre okul kitaplarının, "kâğıtları kirli, damarlı ve pek ince olmaması gereklidir. Renk beyaz olmakla birlikte gözü yormamalıdır. Harflerin kırık, pek ufak, veya lüzumundan fazla büyük bulunmaması ve satırların takibi yoracak derecede uzun bulunmayıp sayfanın büyüklüğü ile orantılı olmalıdır.... Resim, mektep kitapları için şarttır. Kitabın cildi de son derece önemli olup burada da milli tezyinattan güzel seçimler yapılmalıdır. Kitaplara gösterilecek olan ehemmiyet kadar defterlere de itina gösterilmelidir."[78]

Ali Haydar,[79] yeni nesillere vatan ve millet sevgisinin ancak çağdaş usûllerle, şuurlu bir şekilde hazırlanmış okul ders kitapları ile verilebileceğini savunur. O vatan, millet gibi soyut kavramların, ders kitaplarında ve yardımcı kaynaklarda tarihi hikâye ve masallar kullanılarak somutlaştırıp çocuklara öğretilebileceğini önermektedir.

Modern Türkiye Cumhuriyeti'nin toplum modeli ve birey tipi büyük ölçüde II. Meşrutiyet dönemi aydınları tarafından şekillendirilmiştir. Son dönem Osmanlı aydınlarının yetiştirmek istedikleri yeni birey ve oluşturmak istedikleri yeni toplum konularında benzer düşünceler içinde oldukları görülmektedir. Ancak toplumsal sorunların çözümünde ortaya atılan söylemler farklıdır. Öyle ki, Batıcı Abdullah Cevdet ve Celal Nuri ile Türkçü Yusuf Akçura ve Sadri Maksudi ve İslâmcı Mehmed Şemseddin ve Mehmed Fahreddin'in tasarladıkları toplum modeli ve yeni nesil benzerlik gösterir. Onların yeni birey ve toplum tasarımları arasındaki fark daha çok siyasî görüşlerinin gölgesinde şekillenmiştir. Bu durum aralarındaki temel farklılığı ortaya çıkarmıştır. Siyaseten Türkçü, İslâmcı ve Batıcı görüşlere mensup aydınların yeni toplum yaratmak için kullandıkları referanslar farklıymış gibi görünse de, istenilenlere bakıldığında ortak özelliklerin çokluğu dikkat çekmektedir.

---

[77] İbrahim Alaaddin, "Terbiye-i Bediiye-6", *TY*, 24 Mayıs 1333, C.6, S.135, s.99.

[78] İbrahim Alaaddin, "Terbiye-i Bediiye-6", *TY*, C.6, S.135, s.99-100.

[79] Ali Haydar, "Yurt Terbiyesi", *TY*, 10 Kanun-ı Sâni 1328, C.1, S.31, s.124.

Batıcı, İslâmcı ve Türkçü görüşlere mensup aydınlar öncelikle sağlam iradeye sahip, seciyeli, kültürlü, çağın gerek duyduğu bilgi ve becerilere sahip, başkasının muavenetine ihtiyaç duymayan, çalışkan, dürüst ve ahlâklı, içinde yaşadığı toplum ve kültürün farkında olan bir neslin yetişmesini istemişlerdir. Bu isteklerin gerçekleşebilmesi için öncelikle eğitim sisteminin düzeltilmesi gerekli görülmüştür. Eğitim-öğretim yöntemlerinin çağdaş usûllerle yapılması, eğitimin toplumun bütün katmanlarına yaygınlaştırılması öncelikle istenilenler arasındadır. Üzerinde durulan temel konulardan biri de toplumsal yapıdır. Cemaat örgütlenmesine sahip toplumun birey odaklı olması getirilen çözümler arasındadır. Bununla birlikte, vatan, millet, hukuk, insan hakları, rekabet, demokrasi gibi çağdaş değerlerin yeni nesillere öğretilmesi ve benimsetilmesi vazgeçilmez olarak düşünülmektedir. Bütün bunlar 1920'lerden sonra kurulan modern Türkiye'nin yeni ve genç neslinin temel profilini çizmiştir. Ancak oluşturulan bu program ne kadar başarılı olmuştur? Sorusuna verilecek cevap hâla netlik kazanmamıştır. İki binli yılların başında toplumsal sorunlara ve eğitime getirilen eleştiriler dikkate alındığında büyük eksiklerin olduğu açıktır. Ancak Cumhuriyet'in başındaki eğitime yönelik nicel değerler ile bu günün değerleri karşılaştırıldığında büyük bir başarı söz konusudur. Son dönem Osmanlı aydınlarının istediği kimliklere sahip bireylerin yetişip yetişmediği konusu ise, bu araştırmada ortaya konulan bilgiler ile bu günün toplum ve bireyleri üzerinde yapılacak yeni araştırmaların karşılaştırılması ile elde edilecek değerler sonucunda ortaya konulacaktır. 1910'larda Abdullah Cevdet'in toplumsal huzurun anahtarı olarak "ortak ruh, menfaat ve inanç birliğine" vurgu yapması ile 2000'li yıllarda N. Yalman'ın bu topraklarda rahat yaşamak için "ruh birliğine, tarih, coğrafya şuuruna ve istikbâl şuuruna" dikkat çekmesi yüz yıllık söylem devamlılığını göstermektedir. Bu da söylemlerin başarısı konusunda önemli bir ipucudur.

"Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Yeni Birey ve Toplum Oluşturma Düşünceleri",

Erdem, Atatürk Kültür Merkezi Dergisi, Ankara 2008, S.51, s.137-170.

II. MEŞRUTİYET İDEOLOJİLERİNDE SOSYOLOJİ VE GELECEĞİN TOPLUMU



Sosyal fizyolojinin laboratuarı: tarih. Tarihin her merhalesi daha önceki bir merhalenin eseri. Bu günkü müesseseleri anlamak için dünküleri, dünküleri anlamak için çok daha eskileri incelemeliyiz. Gerçek bir açıklama, en eski çağlara kadar uzanıp, medeniyetin geçirdiği safhalara ışık tutan bir izah. İlerleme insanlığın kaderine hükmeden bir kanun. Olayların derinliğine inemeyenler, tarihi büyük adamların yaptığını sanır. Gerçekte kahramanları tarih yaratıyor
(Cemil Meriç, *Saint Simon, İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*, İstanbul: İletişim Yay., 2000, s.135).

Modern Türkiye'nin oluşumunda II. Meşrutiyet dönemi siyasî ve toplumsal gelişmelerinin kendisinden sonraki döneme 'temel oluşturmuş mümeyyiz vasfı' söz konusudur. Bu dönemin olay ve olguları nitelik ve nicelik itibariyle 18. yüzyıl sonlarında başlayan Osmanlı/Türk modernleşmesinin temel karakteristiklerden ciddi ölçüde bir farklılaşma alanına ve mecrasına kavuşmuştur. II. Meşrutiyet dönemini yeni toplum ve devletin temellerinin atılması bağlamında önemli kılan da bu farklılıktır. Sosyolojik olayların doğası gereği dönemin toplum sorunlarının kökenleri ve çözüme ilişkin görüş ve öneriler en az iki nesil kadar gerilere gitmektedir. II. Meşrutiyet aydınlarının ütopyaları ve fikrî/siyasî mesaileri Cumhuriyeti inşa etmiştir. Cumhuriyet dönemi, aydın, bürokrat, asker kimliklerinin ayrışması, homojenleşmesi ve temel aydın düşüncesinin evrilmesi temel hareketini büyük ölçüde II. Meşrutiyet döneminden alır. Özellikle erken Cumhuriyet dönemi entelektüel tartışmaları içinde çok yer tutan millet, dil, tarih medenî/uygar toplum konularının 'batılı' tarzda en çok tartışıldığı ve üzerinde durulduğu, söylemlerin üretildiği dönem de yine II. Meşrutiyet olmuştur. Bu haliyle II. Meşrutiyet yakın tarihte bir *su kesim çizgisi, konsantre Cumhuriyet tarihi* ya da *sonun başlangıcı* olarak görülebilir. Her ne kadar *Osmanlı/Türk modernleş-*

mesi toplumsal düzlemde yaygınlık kazanmasını -kendine özgü biçimiyle-Tanzimat sonrasına borçlu ise de zihniyet değişiminin mahiyetçe farklılaştığı ve hızlandığı dönem 1908 sonrası olmuştur. Çünkü bu dönemde Osmanlı ve Ortadoğu toplumları siyasî ve sosyolojik bakımdan en hareketli dönemini yaşamaktadır. Yalnız uygulamaları, alışkanlıkları, rejimleri değil, özlemleri, duyguları, dilekleri, kolektif çalkanışları da değişmektedir.

Yeni, farklı kimlikli bir birey, yeni bir toplum düşüncesi etraflı biçimde bu dönemde projelendirilmeye başlanmıştır. Artık devlet ve toplum yapısında eskisinden farklı olarak küllî bir değişim söz konusudur. Avrupa'nın sosyal icatları en fazla bu dönemde Osmanlı'da karşılık bulmaya başlamıştır. Bu dönemde yeni ahlâk nizamı, yeni bir yaşam tercihi, yeni eğitim sistemi ve yeni devlet-insan ilişkileri en üst seviyede ele alınmıştır. Bütün bunlar etraflı bir zihniyet değişim projesinin adımlarıdır. 'Vatanseverliğin' yüceltilmesiyle tebaadan 'yurttaş'a ve 'vatandaş'a geçişin en hızlı dönemi 1908 sonrasına tesadüf ederken *modern devlet* vasfının temel unsurları 'zımnî bilgi'deki yerini almış bulunmaktadır. Tanzimat'la birlikte siyasî ağırlığı artan 'ümmet'in karşısında II. Meşrutiyet döneminde 'millet', 'milliyet', 'kavmiyet', 'ırk', 'ulus' gibi bütünüyle Avrupa'dan ithal nationalité mahsulü kavramlar, mukabillerini tam da oluşturamayarak Osmanlı'ya girmiş ve aydınlar arasında tartışılarak modernleşmenin ilk sancı başlangıcını teşkil etmiştir.

Diğer bütün dönemlerle kıyaslandığında II. Meşrutiyet dönemi, derununda hıfzettiği tecrübeler, getirdiği yenilikler ve farklılıklar ile Devlet-i Osmaniye'nin *en uzun on yılını* oluşturur. Bu dönem üzerine akademik alanların farklı birimlerinde derinlemesine araştırmalar yapılmış olsa da bunlar *en uzun on yılı* hakkıyla anlamayı tam olarak sağlayamamaktadır. Dönem üzerine ayrıntılı çalışmalar siyaset bilimi eksenlidir. II. Meşrutiyet'in basın-yayın envanteri de henüz ayrıntılı olarak incelenmiş sayılmaz. Özellikle basın alanındaki gelişmelerin derinlemesine bir indeksinin çıkarılması bireysel gayretlerle altından kalkılabilecek basitlikte değildir. Benzer eksiklik dönemin toplumsal olayları için de söz konusudur. II. Meşrutiyet toplumunun başına gelen olaylar karşısındaki tutumu, çekilen sıkıntılar, alınan önlemler ve varılan neticeler bütün açıklığıyla incelenmiş sayılmaz. Aynı zamanda dönemin aydınlarının bilim,

felsefe, siyaset ve din konularındaki görüş, öneri ve ürünlerine yönelik araştırmaların yanında, sosyolojik düşüncelerinin tanımlanması, anlaşılması ve tasnif edilmesi yönünde de çalışmalar sınırlıdır. Her şeyden önce II. Meşrutiyet üzerine yapılacak çalışmalar karşılaştırmalı bir bütünlük ihtiyacındadır. Bu gereksinim dışında kalan araştırmalar, her ne kadar kendi alanlarını irdeleme ve açıklığa kavuşturma bakımından yenilikler sağlasa da dönemi bütünlük içinde anlamaya olan katkıları sınırlı kalmaktadır. Ama bundan da önemlisi II. Meşrutiyet üzerine yapılan araştırmalardaki metot ve kavramsallaştırma problemi belirgin sorun olarak temayüz etmektedir.

II. Meşrutiyet üzerine yapılan araştırmaların öncüleri sayılan Peyami Safa, Tarık Zafer Tunaya, Hilmi Ziya Ülken, Enver Ziya Karal, Yusuf Hikmet Bayur ve Niyazi Berkes'in dönemi ele alışlarında birbirinden farklı yönler olduğu gibi, özellikle metot bakımından hayli benzerlik gösterir. Dönemin fikir hareketleri ve aydınlarına yönelik bakış, çatışmacı bir zihniyetle irdelenerek, tasnifleme, farklarını bulma ve ayrıştırma gayretine yöneliktir. *Türk İnkılâbına Bakışlar* ile başlayan bu metodolojik yaklaşım, *Amme Hukukumuz Bakımından II. Meşrutiyet'in Fikir Cereyanları*, *Türkiye'de Çağdaşlaşma(The Development of the Secularism in Turkey)*'da ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*'nde devam etmiştir. *Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu (The Genesis of The Young Ottoman Thought)* ile başlayan ve *Jön Türkler'in Siyasî Fikirleri* ile devam eden son dönem Osmanlı aydın düşüncesini anlama çabasındaki özgün metot farklılığının ve entelektüel derinliğin devamı ise oldukça azdır. Benzer ayrıştırma ve metodolojik yaklaşım Türkiye'nin modernleşmesini konu alan yabancı araştırmacıların eserlerinde de söz konusudur. Özellikle resmî tarih yazımlarında Amerika ve Avrupa merkezli tarih yazım ekollerinin ciddî etkisi vardır.[1] Bu etki II. Meşrutiyet'in hem siyasî bakımdan hem de sosyolojik bakımdan tam olarak anlamlandırılamamasına meydan vermiştir. En temel sorunları 'ne olacak bu devletin hali' suali olan son dönem Osmanlı aydınlarını siyasî projelerde ayıran saiklerin aynı etkiyi toplumsal düşüncelerde de ortaya çıkarıp çıkarmadığı meselesi çok da üzerinde tartışılmış bir konu değildir.

---

[1] Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İstanbul: İletişim Yay., 2001, s.1-34.

Bu bölüm, II. Meşrutiyet aydınlarının devletin kurtuluşu projelerinin payandası olan toplumun kurtuluşu meselesinde ürettikleri fikirleri karşılaştırmalı biçimde ele almayı denemektedir. Bunu yaparken, II. Meşrutiyet araştırmacılarının siyaseten tasnif ettikleri Türkçü, İslâmcı ve Batıcı ayrıştırması dikkate alınmış ve bu akımların önde gelen temsilcilerinin fikir ve önerileri yine bu akımı temsil kabiliyeti yüksek süreli yayın verileri üzerinden incelenmiştir. Aydınların geleceğin toplumunu oluşturmak için ileri sürdükleri düşünce ve öneriler, sosyolojik incelemelerin temel kavramları (toplumsal sorunlar ve sebepleri, bu sorunlara yönelik çözüm önerileri, kadın, aile, çocuk vb.) etrafında yapılmıştır.

Özellikle 2000'li yıllara kadar II. Meşrutiyet üzerine yapılan ve çağdaş araştırmacılara da kaynaklık eden öncülerin mümeyyiz vasıflarından biri, dönemin siyasî olarak Türkçüler, İslâmcılar ve Batıcılar olarak ayrıştırılmasıdır. Bunların yanında maddecilik (Materyalizm), Meslek-i içtima, Sosyalizm, Sosyal Darwinizm evrimcilik, bilimcilik akımları da dönemin tartışılan ve tasniflendirilen düşünceleri olmuştur. Bu metodolojik yaklaşım, II. Meşrutiyet'i sosyolojik bakımdan incelemek isteyenler için ön zorluk olarak durmaktadır. Zira hem dönemsel hem de tarihî bir vetire olarak Osmanlı toplumunda sınıfsal ayrışmaların yokluğu(orta sınıf ve burjuvazi) ve Avrupa'da sanayi devrimiyle ortaya çıkan toplumsal gerçekliklerden farklılığı arka planda tutulmaktadır. İdeoloji ve hayat görüşü bakımından gerek dönemin aydınlarını, gerekse toplumun farklı katmanlarını tasnif oldukça zordur ve üstelik konu üzerinde çalışırken yanlışlık yapmaya da hayli meyyaldir. Üstelik Osmanlı aydınları arasında Avrupa'daki çağdaşlarında olduğu gibi derin fikrî ayrılıkların olup olmadığı da ayrı bir meseledir. İslâmcı sayılan aydınların (örneğin, Halim Sabit, Abdürreşid İbrahim, İsmail Gaspıralı vb.) aynı zamanda Türkçüler içinde de yer alması, materyalist sayılanların, pozitivistler içinde de yer bulması, anti-materyalistlerin, farklı İslâmi kanatlarda (kısmî batıcı, Türkçü, geleneksel İslâmcı vb.) bulunabilmeleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Üstelik bazı istisnalar hariç tutulduğunda, söz konusu siyasî kanatlarda yer alan aydınların sosyolojik söylem ve görüşlerinin farklılığını ortaya koyan veriler de sınırlıdır. Bu durum öncelikle Ali Suavi tarafından ortaya atılan, sonra da 1913'te Ziya Gökalp'in Türkçülük, İslâmcılık ve Batıcılık cereyanlarının aynı merkezde

hareket ettiklerini ve gelenekçi olduklarını belirten ve nihayet, İsmet Özel'in "çöküş dönemindeki düşünce akımları bir zihin açıklığına varma gayretinin sonucunda değil, eldeki organizasyonun ve yönetim imkânlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti sonunda oluşmuş düşünce akımlarıdır. Dolayısıyla Osmanlı döneminin ne Batıcılığı, ne Osmanlıcılığı ve ne de İslâmcılığı bu topraklarda yaşayan insanların yeni bir hayat damarı sahibi olmalarına yarayan düşünceyle ilgiliydi. Bu akımların ilgi duyduğu tek şey, 'batmaktan kurtulma' endişesidir. Tek istikâmet batmaktan kurtuluş olduğu için de her çırpınış biraz daha batışı getirmiştir"[2] belirlemelerinin yerindeliğini göstermektedir. Bunun nedenleri bu yazının da temel problematiği arasında yer almaktadır. Bu meseleyi irdelemek için öncelikle II. Meşrutiyet döneminde sosyolojinin durumuna, sonra da farklı siyasî kanatlardaki aydınların toplumsal sorunlara yaklaşım metodolojilerine ve söylemlerine değinilecektir.

II. Meşrutiyet'te toplumsal sorunları teşhis ve oryantalist söylem taklidi

Yeni Osmanlılardan itibaren Osmanlı aydınlarının toplumsal sorun teşhisi problemli bir alan olarak görülebilir. Birçok aydının toplum sorunlarını izah ve açıklama metodu, Avrupalıların İslâm toplumlarını anlamaya çalışma gayretleri üzerine oturmaktadır. Bir anlamda 'oryantal söylem'in yeniden üretilmesi ve taklidi söz konusudur. Son dönem Osmanlı aydınlarının tarih ve toplum telakkilerinde oryantalistlerin nüfuzu uzun soluklu araştırmaların neticesinde ortaya çıkabilecek bir polemik ve problem alanıdır. Bu metodolojik yaklaşım hatasının farkında olanlardan Said Halim Paşa; "tarihî tetkik denilebilecek hiçbir külfet göze alınmadı ve bilgi noksanlığı yüzünden, İslâm âleminin çöküş sebepleri cevapsız kaldı. Bu gün ortaya atılan cevaplar ise pek tabii ki, ciddiyetten uzak, eksik ve keyfî"dir, "memleketi yenilik ve ıslahat yoluna sokmak için yarım asırdan beri kabul ve tatbik etmekte olduğumuz metot yanlıştır"[3] diyerek önemli bir noktaya işaret etmiştir. Ancak Paşa'nın bu tespitlerinin "döneminde pek dikkate alınmadığı ve etkili olmadığı"[4] görül-

---

[2] İsmet Özel, "Din mi Milliyet mi?", *Milli Gazete*, 30 Aralık 1988, s.6.

[3] Mehmed, *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, İstanbul, 1334, s.4.

[4] İsmail Kara, "Said Halim Paşa'nın Az Tanınan Son Eseri", *Amel Defteri* iç., İstanbul: Dergâh Yay., 1988, s.111.

mektedir. Genelde İslâm âleminin, özelde Osmanlı toplumunun sorunlarının neler olduğu konusunda ciddî araştırmaların yapılmadığı, aynı zamanda sağlam ve tutarlı metotların da kullanılmadığı II. Meşrutiyet aydınları arasında sıklıkla dile getirilmiştir.

Burada üzerinde durulması gereken konulardan biri Osmanlı aydınları ile Avrupalı aydınların ilişkileri, anlam ve temel kaygı farklarıdır. Her şeyden önce Osmanlı aydını ile Avrupa modernleşme/batılılaşma sancısı içindeki Rus aydınlarının paradigmaları farklıdır. Avrupalı aydınlar, gelenek ve dinden nasıl kurtulacaklarını ve yepyeni bir dünyayı bunun dışında nasıl inşa edeceklerine yönelik zihnî gayret ve mücadeleyle kuram ve teoriler üretirken, Osmanlı aydını mevcut devleti ve düzeni nasıl koruyacağını ve bunlar ile birlikte nasıl değişebileceğinin mücadelesini vermektedirler[5]. Ancak bu mücadele kaynağını ve temel hareket noktasını kendi içinden almamaktadır. Bu süreçte, sosyal alanlarda olduğu gibi düşünsel alanda da ciddî bir taklit söz konusudur. Osmanlı aydınları devletin ve toplumun içinde bulunduğu buhrandan çıkabilmesi için kendilerini mes'ul görmekte ve zaman kaybetmeksizin bir şeyler yapma gayretine kendilerini sokmaktadırlar. Bu süreçte, Cemil Meriç'in tespitiyle "mustağrib aydınlar Avrupa'ya önce hayret etmişler, sonra hayran ve sonunda da teslim olmuşlardır". Osmanlı aydınını toplum sorunları karşısında hafakanlar basmaktadır. Bu haletiruhiye içinde neyin ne olduğunu, hangi fikrin nerede nasıl işe yarayacağını tam da tahkik ve tahlil edemeden almaya ve kullanmaya çalışmışlardır. Son dönem Osmanlı aydınları, "Batının kendisi için ürettiği koltuk değneğinin, ancak kendisi için uygun ve faydalı olduğu, bir yerlerden çıkmak için sakatlandığından onu kullanmak zorunda kaldığı, sağlam bir adamın buna ihtiyaç duymayacağı"[6] noktasındaki farkın tefriki konusunda muvaffak sayılmaz. Batı ile Doğu arasındaki değer ve toplumsal yapı farkını gözetmeden Batının ortaya koyduğu çözüm önerilerini kullanmaya kalkışmak, onlara benzemek ve onlar gibi olmaya çalışmak yo-

---

[5] Aykut Kansu, II. Meşrutiyet aydınlarında, "devleti kurtarmak değil, eski düzeni yıkmak" düşüncesinin hâkim olduğunu iddia etmektedir. Bak: Kansu, *a.g.e.*, s.361. Ancak en ütopik Osmanlı aydınlarından sayılan Abdullah Cevdet ve Kılıçzade Hakkı Bey'in düşüncelerinde bile yeni bir rejim söz konusu değildir. Temel mesele devletin bekâsının mevcut şartlar içinde değişerek nasıl temin edileceğidir.

[6] Ahmet Selim, *Medeniyet Krizi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2003, s.77.

lunda koltuk değneği kullanmak sevdasıyla kendi bacağını kıran birinin hazin akıbetine benzer. Bu 'mustagrib' ve trajik hal, büyük bir 'fikir anarşisi manzarası' ortaya koymuştur. Aydınların içinde boğuldukları toplum sorunları onları seri bir acullükle Batı düşünce ve fikirlerine derununa inmeden sarılmaya sevk etmiştir. Hanioğlu'nun tespitlerine göre, dönemin aydınlarının ileri sürdükleri düşüncelerin büyük kısmının aktarma olması ve bu günün ölçülerinde 'intihal' sınırları içinde değerlendirilmesi[7] bu toplumsal duyarlılığın onlara gayri ihtiyarî icbarıdır. Bu ortamda düşünce analizi yapmak oldukça güçleşmektedir. II. Meşrutiyet dönemi toplumsal sorunlarının irdelenmesinde ve bunlara yönelik çözüm önerilerinin sıralanmasında gözlenen temel sorun, aydınların sorunlara oryantalistik mantıkla yaklaşmalarıdır. Bu da dile getirilenler ve savunulanlar ile sosyal gerçekliğin çoğu zaman uyuşmamasını ve benimsenmemesini ortaya çıkarmıştır.

Son dönem Osmanlı aydınları üzerindeki temel sorunsallardan biri, aydınların 19. yüzyıl Avrupa'sının *ikinci sınıf ya da yarı aydın zümreleri* ile tek taraflı bir etkileşim içinde bulunmalarıdır. Toplumsal sorunların çözümü konusunda getirdiği öneri ve görüşler ile diğer çağdaşlarından kısmen farklılaşan Prens Sabahaddin'in irtibat kurup kendine örnek aldığı *Science Sociale* topluluğu bu anlamda tam bir yarı aydın zümresidir. Her ne kadar Prens, diğer çağdaşlarından farklı ve aykırı görüşler ileri sürüyor gibi görünse de metodolojik olarak diğerlerinden hiç de farklı davranmamakta hattâ daha ileriye gitmektedir. Prens, *Science Sociale* çevresinin, Le Play ve Edmonde Demolines'in etkisiyle/hayranlığıyla farklı bir birey tipi ve toplumsal yapı önerir. Anglo-Sakson hayatının başarılarını Osmanlı toplumuna uygulanmasını tek çıkar yol olarak düşünen Prens'in dile getirdikleriyle, Fransız öncülerinin tahayyülleri ve projeleri serapâ zıttır. İngiltere karşısında sömürge yarışında geri kalmış Fransa bu yarışta galip çıkabilmek için çareler aramakta, ferdî teşebbüs ve birey temelli toplum tasavvuru üzerinde durmaktadır. Bu süreçte toplumsal yapıyı ve geleceği izah edecek ilmî kavramsal metafor oluşturulmaktadır. Oysa Osmanlı toplumunda hem buna benzer bir paralel gelişmeye rastlanmaz hem de toplumun tarihsel ve sosyolojik bakımdan zebunu olduğu dertler başkadır. Bu bağlamda

---

[7] Hanioğlu, "Blueprints...., s. 29.

Prens'in düşüncelerinin karşılığı Osmanlı toplumunda yoktur ve birçokları tarafından da şiddetle 'muzır fikir' üretmekle eleştirilmiştir. Bu sosyolojik uyuşmazlık onun önerilerini geçersizliğe mahkûm etmiştir.

Prens'te en müşahhas halini almış olan aydın sorunlarından biri, kendi merkez ve kültürü dışındaki sosyal bilim üretimine bir tüketici olarak sahip çıkmaktır. Ancak burada Osmanlı aydınının muhatap olduğu ve çözmekle kendini mükellef gördüğü meseleleri tanımlamak ve çözmek için Avrupalı aydınlar ve onların düşüncelerini bir kılıf olarak görmek/kullanmak ve o *vücutlarda cisimleşmek* ihtimalinin de olabileceğini hatırdan uzak tutulmamalıdır. Bu ihtimal her ne kadar zayıf da olsa, son dönem Osmanlı aydınları ve örnek aldıkları Avrupalı aydınların düşünceleri üzerine uzun ve derin soluklu araştırmalarla ortaya konulabilir. Ancak ispatı halinde bu durum II. Meşrutiyet aydınlarının en ilginç yönlerinden birini meydana çıkarabilecektir.

II. Meşrutiyet'in belirgin siyasî ve toplumsal paradigmaları *Türkçülük, İslâmcılık* ve *Batıcılık*'tır. Bu ideolojiler ya da siyasî/toplumsal kurtuluş paradigmalarının entelektüel kökenleri Yeni Osmanlılara kadar gider. Ancak en etkin ve geniş halini II. Meşrutiyet döneminde almıştır. Bu ayrışımlar dönemin sosyo-politik bir realitesidir. Bunu, çıkarılan dergilerden ve siyasî faaliyetlerden anlamak mümkündür. Örneğin *Türk Yurdu, İçtihad, Sebilü'r-Reşad* ve *Beyânü'l-Hak* dergileri siyasî tezleriyle açık bir biçimde birbirlerinden ayrılır. *Türk Yurdu* Türklerin merkezde olduğu daha dar kapsamlı bir devlet ve toplum tahayyülü içindedir. *Sebilü'r-Reşad* yazarları ise İslâmî esasların hâkim olduğu esası bozmadan değişmiş, modern, yeni ve daha güçlü bir İslâm devletinin devamından yanadır. Onlara göre bu İslâm devleti önce modern bir model olmalı ve dünyadaki bütün Müslümanları çatısı altında toplamalıdır.

II. Meşrutiyet'in fikir hareketlerini *Türkçü, Batıcı, İslâmcı* şeklinde tasnif, 1938'de Peyami Safa ile başlamıştır. Tarık Zafer Tunaya ile sathi de olsa geniş bir şekilde üzerinde durulmuş ve 1945'ten sonra incelemelere konu olmuştur. Bu sınıflandırmalarda daha çok siyasî görüşler dikkate alınmış ve II. Meşrutiyet aydınları karşıt dünya görüşlü kompartımanlara ayrılmıştır. Bu incelemelerde II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının ve cemiyetlerinin ortak taraflarından ziyade, farklılıkları üzerinde durularak çözümlemeler yapılmıştır. Bu tarz ayrıştırmalar doğal olarak

daha alt sınıflamaları da beraberinde getirmiştir. *Tam Batıcılar, Kısmî Batıcılar, Kaideci İslâmcılar, Modernist İslâmcılar, Türkçü İslâmcılar, Batıcı Türkçüler* vd. Bu sınıflamalar dönemin aydınlarını belli bir düşünce alanına hapsetmiş ve anlaşılmalarını güçleştirmiştir.[8] Aradan geçen zaman uzadıkça da bu aydınların kendilerine revâ görülen cemiyet ya da sınıfın düşünce ve felsefesinden ayrı bir özelliğinin, görüşünün olmadığı yolunda kemikleşmiş önyargılar oluşmuştur.[9] Bu sınıflandırmalarda II. Meşrutiyet aydınlarının toplumsal düşünceleri daha öncelikli olarak hesaba katılsaydı, söz konusu ayrıştırmalar bu kadar sınırları belirgin olarak yapıl(a)mayacaktı. Dönemin aydınlarının, siyasî kavramlarda farklı görüş ve yorumları vardır. Ancak bu toplumun kanaat önderleri olarak, toplumsal sorunlara yaklaşımları, düşünüşleri, sorunları ele alışları, incelemeleri ve vardıkları sonuçlar bakımından birçok konuda heterojenlik, sâfiyet ve benzerlik göstermektedirler.[10] Dolayısıyla açık olarak denilebilir ki, II. Meşrutiyet dönemi karşıt dünya görüşleri olarak nitelenen Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük akımlarının karşıtlıkları önemli ölçüde siyasî noktalarda temerküz etmektedir. 'Millet', 'ümmet', 'ittihâd-ı İslâm', 'ittihâd-ı anâsır', 'hilafet', 'saltanat', 'meşveret', 'parlamento', 'İslâm dünyası', 'Türk dünyası' gibi kavramların yorumunda farklılıklar vardır. Bu akımların (kurtuluş paradigmalarının) sosyolojik görüşleri üzerine mukayeseli çalışmaların yetersizliği literatürde önemli bir boşluk olarak durduğundan daha kararlı ifadelerin kullanılmasını engellemektedir.[11] Burada şunu da belirtmek gerekir ki, aydınları söz konusu kavramlarda farklılığa zorlayan temel etmenler, ferdî gayretleri aşan, tamamen zamanın icbar ettiği değişimlerle izah edilebilir. Bu bakımdan siyasî alanda görülen bu farklılıkların meydana gelmesi doğal görülebi-

---

[8] Özgün bir örnek için bkz: Beşir Ayvazoğlu, *1924, Bir Fotoğrafın Uzun Hikâyesi*, İstanbul: Kapı Yay., 2006.

[9] Bu ifadeler büyük ölçüde İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yay., 2003. eserinden mülhemdir.

[10] Böyle bir kanıya, II. Meşrutiyet dönemi aydınlarının toplumsal görüşlerinin incelendiği ve karşılaştırıldığı doktora tezimizde ulaşılmıştır: Bak: Gündüz, *a.g.e.*, 2007.

[11] İslâmcıların siyasî görüşleri büyük ölçüde İsmail Kara tarafından araştırılmıştır. Bak. Kara, *a.g.e.*, 2001. Bu araştırmada, İslâmcıların "siyasî meşrûiyet, meşrutiyet ve istibdat, halifelik, meclis-i mebusan, kânun-ı esâsi, itaat ve muhalefet ve fırka" kavramlarına yönelik görüşleri ortaya konulmuştur. Tunaya da amme hukuku bakımından üç akımın siyasî görüşlerini ayrı ayrı ele almıştır. Bak. Tunaya, *a.g.e.*, 1947. Bu araştırmalardan hareketle kısmen, II. Meşrutiyet dönemi karşıt dünya görüşlerinin siyasî düşünce ve yorumlarının farklılığına hükmedilebilir.

lir. Siyasî projelerde farklılaşan aydınları, toplumsal projeler birbirine yaklaştırmıştır. Bu sonuçlar Türkçü İslâmcı ve Batıcı paradigmaları yüksek düzeyde temsil eden *İçtihad*, *Sebilü'r-Reşad* ve *Türk Yurdu*'nun eğitim, toplum ve toplumsal değişme, kadın ve aile, dil ve dilde sadeleşme tartışmalarının tahlilinden ortaya çıkmıştır.

II. Meşrutiyet dönemi ve sosyoloji

Sosyolojinin Avrupa'da çıkış serüvenine bakıldığında, sanayi inkılâbına bağlı olarak ortaya çıkan yeni toplum ve devlet düzeninin ürettiği buhranın önüne geçmeye çalışma gayretleri görülür. Özellikle Fransız sosyal bilimciler toplumsal olayların da tıpkı tabii bilimler gibi nedenlerinin ve sonuçlarının olacağını, dolayısıyla pozitif bir bilim olarak ele alınıp determinist bir zihniyetle incelenebileceğini iddia etmişlerdir. Onlara göre toplumsal sorunların nedenleri kendi içlerinden çok, bir başka toplumsal sorun ile anlaşılabilir niteliktedir. Bu çıkarsama sosyolojiyi bir bilim haline getirmiş ve farklı toplumsal olay ve olgulara karşı değişik yöntemler geliştirmiştir. Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta, her toplum kendi sosyal, kültürel ve tarihsel gerçekliğinden hareketle kendine münhasır sorunlar ortaya çıkarır ve bu gerçekler doğrultusunda çözüm yolları bulabilir. Avrupa 15. ve 16. yüzyıllardan sonra dinî düşünce ile hesaplaşmaya başlamış ve bunun neticesinde akla dayalı düşünce, aydınlanma ve '*hümanizma*' ortaya çıkmıştır. Hümanizmle birlikte 'akıl' yüceltilerek bütün varlığa ve doğaya hükmetme düşüncesi hâsıl olmuştur. Bu metafizik düşüncenin fiziksel izdüşümü sanayi inkılâbı olarak tebellür etmiştir. *Sanayi inkılâbı* feodal toplum yapısından farklı olarak kendine özgü değerleri ve yaşam biçimi olan yepyeni bir toplum ortaya çıkarmıştır. Bu toplumun öncekinden en belirgin farkı *seküler düşünce*nin toplum hayatında dominant bir karakter arz etmesidir. Bu belirginlik çok geçmeden büyük huzursuzlukları ve toplumsal çatışmaları çıkarmıştır ki bu siyasî düzlemde Fransız İhtilali ile kendini göstermiştir. Bu büyük toplumsal sorunun çözümü için dönemin filozofları Fransız toplumunun gerçekliklerini ve gerekliliklerini dikkate alarak yeni bir bilimin kapılarını aralamışlardır. Bilimselleşme sırasında kuralları ve amacı 'yerel' olan sosyolojinin Avrupa'ya yayılması/evrenselleşmesi fazla uzun sürmemiştir. Zira o dönemde bütün Avrupa toplumları benzer sorunlar-

la boğuşmaktadır. Auguste Comte tarafından adı konulan, temel özellikleri ve kanunları belirginleştirilen ve Emile Durkheim tarafından sistematikleştirilen sosyoloji, sanayi toplumunun sıkıntılarına bir hal çaresi arayışının ifadesidir.

Bu analitik gerçeklik doğal olarak farklı bir düzlem için normatif neticeler hasıl etmeyebilir. Toplumsal sorunların izalundaki yanlışlıklar, çözümsüzlükler ve buhranlar da işte tam bu noktada başlamaktadır. Avrupalı düşünürlerin kendi toplumları ya da ülke menfaatleri için başka toplumların özellikle de sömürge ve az gelişmiş ülkeleri anlamak için kullandıkları bilgi veri tabanı ve geliştirdikleri kuram ve yöntemler bir başka toplum için ya da başka toplumlar tarafından kullanılmaya kalkışıldığında sosyoloji paradigma değişimine uğratılmış olur ki, bu da yeni toplumun sorunlarının teşhisinde ciddî hatalar doğurabilir. Yanlış teşhis edilen sorunların da, daha baştan çözümsüzlüğe mahkûm edileceği aşikârdır.

18. yüzyıldan sonra Avrupa toplumlarının karşılaştığı sorunların paralelinde Osmanlı toplumu da bir dizi buhranla karşı karşıyadır. Ama sorunların sebepleri ve iç dinamiklerinin niteliği bambaşkadır. Osmanlı toplumu ekonomik olarak bir sanayi devrimi gerçekleştirememiş ve bütünlüklü tarzda bir sömürge meselesi ile yüzleşmemiştir. Dolayısıyla bu toplumun sorunu, iç dinamiklerdeki değişimin doğurduğu sorunlar değil, kendi dışında meydana gelen ve uymaya kendini mecbur saydığı âni ve sert bir değişime uyum sorunudur. Bu da sonu gelmez bir zamana yayılmıştır. Bu süreçte Osmanlı aydınları özellikle Tanzimat yıllarından sonra basın ve bürokrasideki gelişmeler neticesinde toplum sorunlarına ciddiyetle eğilmeye başlamışlardır. Ancak bu eğilim bizatihi kendi toplumuna bakarak değil, kendi sorunlarına çare arayan Avrupalı aydınların verilerine bakarak gerçekleşmiştir. Tanzimat ve sonrasında gelen Osmanlı aydınları toplum sorunlarını Avrupalı meslektaşlarını anlama oranında tahlil ve tasvir etmeye çalışmışlardır. Burada elbette aydınlar büyük bir gayret içindedir. Avrupa'ya gidilerek müşahede, yoğun bir telif ve tercüme gayreti ve olan bitenin farkına varmaya çalışma hep içinde yaşanılan hayatın sorunlarını çözebilme amacıyla yapılmıştır. Örneğin, "Namık Kemal'in Volney tarafından ortaya atılmış fikirler savunması, onun düşüncesinde içsel çelişkilerin bulunabildiği bir nokta-

dır. Ama Namık Kemal bu çelişkilerden haberdar değildi ve bu fikirlerin İslâmi teorilerle kaynaşıp bir bütün oluşturacağını düşünüyordu. Esasen onun düşüncesinde hakim olan bu İslâmi dokuydu."[12] Toplumsal ve tarihsel veritabanından yoksun bu gayretler[13] aydınların Avrupa'nın yeni gelişen sosyal bilim nazariyeleri karşısında büyülenmelerine ve âdeta şaşakalmalarına sebep olmuştur. Bu da onların fikir ya da ideoloji bulamacında boğulmalarını kaçınılmaz kılmıştır.[14]

Bütün bu zihnî faaliyetlerin ilk, etkili ve karmaşık biçimde başladığı dönem Yeni Osmanlılar zamanıdır. Dolayısıyla Türkiye'de sosyolojinin başlangıcını da Yeni Osmanlılar olarak belirlemek yanlış bir tercih olmaz. Bu hareketin içinde Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Şinasi ve Münif Paşa en başta gelenlerdir. Bu aydınlar sonradan gelen Jön Türk aydınlarını ve II. Meşrutiyet'in farklı kanatlardaki Osmanlı aydınlarını büyük ölçüde etkilemişler ve öncü rolü oynamışlardır.

II. Meşrutiyet uzun bir bekleyişin ve büyük umutların beslendiği dönemin üzerine gelmiştir. II. Abdülhamid döneminde aydınlar Kanun-ı Esâsi'nin yeniden yürürlüğe konmasını o kadar idealize ettiler ki, sanki Meşrutiyet ilân edildiğinde ve içeriğini ekseriyetin bilmediği *hürriyet* geldiğinde her şey düzelecekti. Ama 1908'den sonra hiç de öyle olmadı. Geçici bir hürriyet sarhoşluğundan ve şaşkınlığından sonra mevcut sorunlar çığ gibi büyüdü. Toplum siyasî, ekonomik, kültürel, eğitim ve ahlâki bakımdan büyük bir buhran içindeydi ve âdeta Pandora'nın kutusu açılmıştı. Dolayısıyla aydınlar bu sorunların üstesinden gelmek için çok farklı yollara tevessül etmek zorunda kaldılar. Elbette bunların başında siyaset yapmak vardı ama bunun dışında konuya daha uzun soluklu ve temelli bakanlar da vardı. Bunlar içinde Avrupalı filozoflardan mülhem olarak, 'toplumsal kurtuluşun ancak eğitim ve kültürel iyileşme

---

[12] Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul, İletişim Yay., 1998, s.352.

[13] Ziya Paşa'nın Rousseau'nun *Émile*'ini tercümeye girişerek eğitim yoluyla yeni birey ve toplum oluşturma gayreti ve Namık Kemal'in duygu ve heyecan yüklü edebî metinlerle *vatandaş*'ı icat etmeye çalışması son dönem Osmanlı aydınının haletiruhiyesini gösteren önemli örneklerden biri sayılabilir.

[14] Son cümlenin yorumu Şerif Mardin'e aittir. Mardin, bu yorumu Atila Doğan'ın son dönem Osmanlı aydınlarının Materyalizme ve Sosyal Darwinizm'e bakışlarını konu edinen doktora tezinden hareketle yapmıştır. Bkz: Şerif Mardin, "Operasyonel Kodlarda..." s.39'dan Atila Doğan, *a.g.e.*, 2006.

ile olabileceğine' inananlar çoktu. Bu inançlarından dolayı da öncelikli olarak siyasetle değil, kültür ve edebiyatla uğraştılar. Ya da meselenin bu yönünü hiçbir zaman görmezden gel(e)mediler. Toplumsal ve edebî konulardaki görüş ve düşüncelerini çoğu zaman siyasî çözüm önerileri ile mezcetme yoluna gittiler. Bu bakımdan dönemin birçok metni edebî, sosyal ve eğitim kategorilerine dâhil edilebilecek türdendir.

Dönemin fikir dergilerindeki sosyolojik yazılara bakıldığında yeni bir toplumsal doku arayışı gayretlerinin izleri görülür. "II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği *'içtimaiyat'ın boyutları bu günkü toplumbilimden çok daha geniştir*". Eli kalem tutan herkes içtimaiyattan söz eder.[15] Dergilerde sosyolojik konulara ayrı bir önem verilmekte, özgün sütunlar oluşturulmaktadır. Toplum bilimin çeşitli konu başlıklarından din, aile, çocuk, gençlik, savaş, göç, nüfus, hastalıklar, eğitim, kadın, vatan, millet devlet, toplumsal sorunların sebepleri ve müsebbipleri ve bütün bunlara yönelik olası çözümler sürekli sıralanmıştır. Her ne kadar Türk sosyoloji tarihini Tanzimat yıllarına kadar götürmek mümkünse de Yeni Osmanlıların neşriyatı teorik sosyolojik metinler içermemekte, pratik toplumsal sorunları tartışmaktadır. İlk olarak sistemli ve kavramsal biçimde II. Meşrutiyet döneminde sosyoloji çalışmaları başlamıştır. 1904'te çıkmaya başlayan *İçtihad*, 1908'de çıkmaya başlayan *Sırat-ı Müstakim* ve devamı olan *Sebilü'r-Reşad* ve ardından gelen *Beyânü'l-Hak*, 1911'de çıkmaya başlayan *Türk Yurdu* dergileri önemli sosyolojik metinler ihtiva etmektedir. Bu dergilerde siyasî konuların yanında kadın, aile, eğitim, günlük yaşam ve çok farklı yönleri ile toplumsal sorunlar dile getirilmiştir. Ancak bunlarda sosyolojinin metodolojisine ve kavramsal düzeyine ilişkin metinler oldukça sınırlıdır. 1908'de *Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye* çıkmış ancak bu dergi iktisâdi ağırlıklı kalmıştır. 1914'te bir enstitünün çıkardığı *İçtimâiyat mecmuası* metodoloji ve kavram düzeyinde ve bir bütünlük arz eden ilk sosyoloji dergisi olmuştur. Derginin müdürlüğünü Necmeddin Sadak yapmıştır. Dergide Ziya Gökalp, Mehmed Emin, Ahmed Emin ve Halim Sabit sosyolojik ve tarihi nitelikte makaleler yazmışlar, Emile Durkheim'den de tercüme yapılmıştır. Gökalp 1914'te Darülfünunda İçtimâiyat dersleri vermeye başlamış ve 1915'te *İçtimâiyat Dârülmesâisi*ni kurmuş böylece sosyolojinin toplumsal sorunları çözebileceği yönünde

[15] Zafer Toprak, "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *MTSD*, C.1, s.310.

görüşler serdetmiştir. Bu düşüncelerinde büyük ölçüde Emile Durkheim'den etkilenmiştir. Gökalp *İçtimâiyat mecmuası* aracılığıyla Türk toplum ve kültürüne yönelik bir uyarlama ile millî bir sosyoloji kurma çabasındadır. Derginin ilk sayısında Gökalp, *"millî sosyoloji'nin mahiyeti, mi'yarı ve usülü"* konularını işleyerek millî bir sosyolojinin nasıl oluşturulabileceğini formüle etmiştir. Ona göre;

"Memleketimizde *Türkçülük, İslâmcılık, Asrîcilik* namlarıyla üç içtimâî hareket mevcuttur. Bunlar milletimizin mensup bulunduğu üç muhtelif medeniyeti imtizac edemeyerek hâlâ birbirleriyle mücadele ettiklerini gösteren canlı delillerdir. Bu hareketlerin üçü de gelenekçidir. Bununla birlikte bu üç zümre aynı millete mensup olduğu için aralarında mutlaka teârüf mevcuttur. Gerek kendi aralarındaki teârüfleri, gerek başka milletlere karşı olan tenakürleri gösterir ki hepsi aynı örfte müşariktirler. Bir milletin içindeki zümreler muttasıl kaplardaki mâyi gibidir."[16]

İçtimâiyat mecmuasında öncelikle sosyolojinin ne olduğu tartışılmış, diğer bilim dallarından açık bir şekilde ayrıldığı noktalar üzerinde durulmuştur. İstatistiğin sosyolojideki önemine değinerek nasıl kullanılması gerektiği üzerinde bilgi verilmiştir. Z. Gökalp ilk sayıda sosyoloji ve ideolojiyi karşılaştırmış ve sosyolojinin daha üstün olduğunu savunmuştur. *Türkçülük, İslâmcılık* ve *Batıcılık* akımları arasındaki çatışmanın sosyoloji ile daha kolay çözülebileceğini ileri süren Gökalp, "sosyoloji fıkıhçılık yapan İslâmcılığı, törecilik yapan Türkçülüğü ve Avrupacılık yapan asriliği toplumun aktif örfünü esas alıp birleştirerek sosyal evrimin önündeki engelleri kaldıracaktır"[17] görüşündedir. Gökalp'in burada evrimci Pozitivizmden etkilendiği açıktır. Hepsinden önemlisi *İçtimâiyat mecmuası*nda millî bir sosyoloji literatürü oluşturulma gayretine girişilmiştir. Bunun için öncelikle sosyolojinin tarihine, ortaya çıkış serüvenine değinilmiştir. Sosyoloji'nin bilimsel kökenleri üzerinde durulmuştur.[18] Gökalp, özelikle Fransız sosyolojisinin ürettiği terminolojiye karşı yerli bir terminoloji oluşturmak konusunda hayli gayretli ve titiz davranmıştır. Kullandığı hemen her kavramın Türkçesini vermiştir. Örneğin *Millet Nedir?*[19] başlıklı incelemesinde, *Irk [race], Kavim [éthne]Irkî,* mevkiinde *ethnique, kavmî aile [famille éthnique], ümmet* kelimesi sûret-i istimâline

[16] Ziya Gökalp, "Milli Sosyoloji'nin Usulü", *İçtimâiyat Mecmuası*, Nisan 1917, S.1, s. 30.
[17] Gökalp, "Milli Sosyoloji'nin Usulü"... s. 30.
[18] Necmeddin Sadık, "Sosyoloji Bir İlim midir?", *İçtimâiyat Mecmuası*, Mayıs 1917, S.2, s.102-103.
[19] Ziya Gökalp, "Millet Nedir?", *İçtimâiyat Mecmuası*, Haziran 1917, S.3, s.148-155.

nazaran *église*, *halk* [peuple], *güzideler* [élite], *folklor* [halkiyat] kavramlarını üretmiştir. Yine modern devlet yapılarını inceleyerek "devletler, kavmî [*éthnique*], sultanî [*impérial*] ve millî [*national*] olarak üçe ayrılır", diyerek yerli karşılıklar bulur. İlerleyen yazılarında Gökalp, Avrupa'nın ürettiği nasyonal fikriyatın farkında olarak milletlerin nasıl incelenebileceği üzerinde metodoloji oluşturmuş, örnek olarak da Kürtleri ve Arap-lar'ı araştırmıştır.

Dönemin önemli sosyoloji dergilerinden *İçtimâiyat mecmuası* ancak 6 sayı çıkabilmiştir. Kavramsal bakımdan bazı temel sosyolojik metinlere yer verilmiştir. 1915'te *İçtimâiyat mecmuası*ndan çok daha hacimli ve nitelikli bir tarzda *Millî Tetebbûlar Mecmuası* başta Fuad Köprülü olmak üzere, Ziya Gökalp ve dönemin diğer önde gelen aydınları tarafından yayımlanmaya başlanmıştır. Fuad Köprülü'nün edebiyat tarihi incelemelerine yepyeni boyutlar getirdiği ilk yazıları burada yayımlanmıştır. Onun "Türk edebiyat tarihi araştırmalarında usul" makalesinin ilk çalışmaları burada yer alır. Gökalp burada da sosyoloji metodolojisi üzerinde durmuştur.[20] Millî bir sosyolojinin kavram ve metodunu yerleştirmeye çalışmıştır. Ancak *Millî Tetebbular Mecmuası* da dönemin koşulları yüzünden ancak 5 sayı çıkabilmiştir.

Sebilü'r-Reşad ve *Türk Yurdu* dergilerinin ideolojik olarak kesiştiği bir noktada 1913'te sosyolojik içeriği bakımından önemli sayılabilecek *İslâm Mecmuası* çıkmaya başlamıştır. Bu dergiyi de *Türk Yurdu*, *Sebilü'r-Reşad* ve *İçtihad*'ın kadroları çıkarmıştır. Halim Sabit Şıbay'ın başında olduğu dergide Ziya Gökalp, Mehmed Şemseddin, Mansurizâde Emin, Mustafa Şeref, Ahmed Muhiddin, Tekinalp, Ömer Seyfettin Fuad Köprülü, Abdüllatif Nevzad, Ahmed Agayef, Kazım Nami ve Ahmed Besim yazmışlardır. "Dinli bir hayat, hayatlı bir din" derginin temel şiarıdır. Sosyolojik olarak ana kaygısı bir İslâm içtimâiyatı oluşturmak[21] olan dergi 'modernist İslâmcılar' ve 'İslâmcı Türkçüler'in etkisindedir. Dinî hükümlerin kaynağı toplum olduğu gibi devamlılığı da topluma bağlıdır şiarını yayan *İslâm Mecmuası*, dinin millîleştirilmesi ve milletin-

---

[20] Ziya Gökalp, "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul", MTM, s. 2, s.193-205; Aynı yazar, "Eski Türklerde İçtimâi Teşkilatla Mantıki Tasnifler Arasında Tenâzur", *MTM*, S.3, s.385-456.

[21] Yıldız Akpolat Davut, "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları -II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, Mart 1997, S.45, s.205.

toplumun ferde yeğ tutulmasına, 'hak yok vazife var' düsturuna zemin hazırlamıştır. Millî harsın unsurları; ahlâk, din, lisan, hukuk, iktisat ve bediiyattır. Örf ise bunlara ilişkidir. Örfler terbiye yoluyla, ana-babalardan çocuklara intikal eder. Çocuklar fıtraten bu örflere yakın doğar ve terbiye ile örfleri hazmederler.... Şer'i hükümler umumi vicdana uygun olur. Ve örften yani kıymet hükümlerinden kaynaklanır.[22] "Toplumsal işbölümü esasına göre, adalet dağıtmak, özel aile hukuku dahil olmak üzere adlî işler, adliye nezaretine, kanun yapma işleri padişaha, âyan ve mebûsan meclislerine teslim edilmelidir."[23] Sekülarizme doğru atılan adımların ilki sayılabilecek böylesi söylemler Gökalp'te de mevcuttur.

24 Temmuz 1908'de Kanun-ı Esasî'nin yeniden yürürlüğe konması ile devletin siyasî ve idarî modernleşmesi hızlanmıştır. Ancak burada modernleşmenin asıl önemli olan tarafı olan toplumsal modernleşme ihmal edilmiş gibidir. Bu bir anlamda ihmal değil, beklenen ve olması gerekendir. Zira 1908'de Osmanlı toplumunda toplumsal devrimin gerçekleşebilmesi için oluşmuş bir zemin söz konusu değildir. Çakılan kıvılcımın ateşleyeceği bir ortam yoktur. Toplumsal modernleşmenin gerçekleşmesi için hem gerekli zaman (sosyolojik değişim için 'tarihten/olaydan' ziyade, 'sürece' duyulan ihtiyaç) hem de tarihsel koşullar gerçekleştirilmiş değildir. Dönemin aydınları bu durumun farkındadır. Hemen hemen her kanattan aydın 1908 devriminin siyasî bir devrim olduğu noktasında birleşir. Yusuf Akçura, inkılâbın hemen arkasından kaleme aldığı bir yazıda Kanun-ı Esasî'nin yürürlüğe konmasına 'Osmanlı heyet-i içtimaiyesinin inkılâbı demek cüretkârlık olur' diyerek gerçekte, büyük bir idarî inkılâbın vukua geldiğini belirtir ve bununla ancak Devlet-i Osmaniye'nin tarz-ı idaresinin değiştiğini, yalnız tarz-ı idaresinin değil, hattâ büyük memurlarının da birazının değiştiğini söyler. Ona göre hükümet, Yıldız'daki müneccim ve kâtipler elinden mahall-i resmisine yani Bâb-ı Âliye geçmiştir. Akçura'ya göre:

> "hakiki bir inkılâb, bir inkılâb-ı içtimâî husûle matlûb ise ona yalnız bir vasıta, büyük bir sabır ile tul-i müddet çalışarak elde edilecek bir vasıta vardır ki o da heyet-i

---

[22] Halim Sabit, "İcmâ", *İslâm Mecmuası*, 26 Şubat 1330, C.2, S.23, s.7-8.

[23] Halim Sabit, "Velâyet-i Diniye: Meşihat-ı İslâmiye Teşkilatı", *İslâm Mecmuası*, 11 Haziran 1331, C.3, S.30, s.6

içtimaiyeyi terkîb eden efrâdın derûnunda bir inkılâbın vukua gelmesidir. Bu, efrâd-ı cemiyetin, hukuk-ı beşeriyeyi anlayacak derecede tereffü ve tekemmül eylemesi demektir."[24]

1908'de yeniden ilân edilen Meşrutiyet bir halk hareketi değil, idarî bir düzenlemeydi. Çünkü halk hareketi olmasını sağlayacak tarihi ve sosyal vetireden yoksundu. Bu siyasî, idarî ve askerî düzenleme en açık ifadesini Tanzimat'ta bulduğu şekliyle bir asker bürokrat hareketinin tekemmül etmiş haliydi. Aydınların da önemli katkıları bulunan bu hareket, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin en anlamlı, kapsamlı ve önemli demokrasi başlangıcı olmuştur. Gökalp'e göre de inkılâbın ikinci aşaması, *içtimai inkılâptır* ve artık siyasî inkılâptan sonra sıra buna gelmiştir. Osmanlı kaçınılmaz olarak toplumsal devrimi de gerçekleştirmelidir. İçtimaî inkılâpta bu kez 'kuvvet ve his'lerin gelişmesi ve yükselmesi gerekir. Ona göre toplumsal devrim, eski hayatın dışında yeni bir hayattır. Eski hayatı beğenmez. Yeni hayatla "yeni iktisat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlâk", "yeni hukuk", "yeni siyaset" ve "yeni din" amaçlanır. Yaratılacak olan bu yeni hayat Osmanlının kurtuluşu olacaktır. Gökalp'e göre bu yeni hayat Türkçülük olarak formüle edilebilir. Bu anlamda Türkçülük Gökalp'te salt bir siyasal platform olmaktan çıkmakta, bir toplumsal dönüşüm, kendi deyimiyle bir içtimaî inkılâp anlamına gelmektedir.[25]

Benzer görüşleri diğer birçok aydında da bulmak mümkündür. Şu halde onlara göre yapılması gereken en önemli şey, toplumsal değişimi sağlayıcı katalizör unsurları keşfetmek sonra da devreye sokmaktır. Bunların başında *basın faaliyetleri* ve *eğitim* gelmiştir. Bu sebeple dönemin siyasetten sonra en farklı değişimleri ve gelişmeleri basın ve eğitim alanında tezahür etmiştir. Aydınların kendilerini münevver ve münevvir olarak görmeleri, hem basın hem de eğitim alanında yoğun faaliyette bulunmalarını elzem kılmıştır. Bazıları da siyaseti tercih etmiştir. Ancak önemli bir aydın kesiminin siyasete soğuk bakarak kendilerini fikrî alanda hizmet etmeye adadıkları görülür. Bu da II. Meşrutiyet'in basın ve fikir hareketleri dünyasına olağanüstü bir renklilik kazandırmıştır.

---

[24] Akçuraoğlu Yusuf, "Son İnkılâb ve Sevâkıbı ile Netâici", *İçtihad*, No:11, Mart 1909.

[25] Toprak, *a.g.e.*, s.323-4.

II. Meşrutiyet'in fikir dergilerinde toplumsal ve siyasî sorunlardan neredeyse değinilmeyen konu yok gibidir. Ancak bütün bu değinileri cehâlet, hurafeler, eğitimsizlik, iktisâdi gerilik, Anadolu'nun ihmali, hükümetin yanlış yönetimi, taklitçilik, yanlış batılılaşma, kadın, aile ve çocuk sorunları, orduda bozukluk, sanayide gerilik, yetişmiş insan gücü eksikliği ve bürokratik yapıda bozulma başlıkları altında toplamak mümkündür. Bu sorunlardan kurtulabilmek için siyaset alanıyla birlikte toplumsal alanda da kültürel bir değişimin ve dönüşümün gerekliliği dile getirilmiştir. Bu değişimi sağlamanın en kestirme yolu olarak da, eğitim görülür. Bu bakımdan son dönem Osmanlı modernleşmesinin motor güç ve alanlarından biri eğitimdir. Bu noktada Türkçü, İslâmcı ve Batıcı paradigmaların görüş ve tutumu büyük ölçüde paraleldir. Bu konudaki söylemler bile alt alta yazıldığında büyük bir benzerlik gösterir: Örneğin, *değişim* konusuna getirilen yorumlar, bugün tamamen farklı kanatlarda değerlendirilen Abdullah Cevdet, Mehmed Âkif ve Ubeydullah Efendi'nin söylemlerinde âdeta nakaratlaşmıştır. Abdullah Cevdet değişim karşısında alınması gereken tavrı: Medeniyet-i hâzıra bir seyl-i hurûşândır ki, mecrasını Avrupa kıtasında açmıştır, önüne gelen her mevâni'i bâkemâl-i şiddet zir ü zeber eder. Ahali-i müslime bu seylâbe-i medeniyete mukavemetten ihtiraz etmelidir. Hayat-ı millilerini ancak bu cereyana tebeiyyet ile temin edebilirler[26] diyerek belirtirken, Mehmed Âkif: "Şunu bilmeli ki, milletlerin hayatında tevkif yokdur. Bir millet ne kadar ileri giderse gitsin; ne kadar yükseklere çıkarsa çıksın; olduğu yerde durdu mu, mahvolur. Çünkü bütün insâniyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor. Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de boğulacağız, ya da o sel ile beraber gideceğiz."[27] Yine aynı konuda *Türk Yurdu*'nun önde gelen yazarlarından Mehmed Ubeydullah'ın söylemi şöyledir:

> "Medeniyet-i hâzıra atâlet ve betâletle vakit geçirmek isteyenleri âlem-i beşeriyetden istiskal etmektedir. Biz bu istiskal olunanların, –âlem-i medeniyetle pek ziyâde temasta bulunduğumuz için– en ilerisinde bulunduğumuzu görerek, bir inkılâb-ı siyasî vücuda getirdik. Halbuki fikren daha yerimizde sayıyoruz. Hattâ

---

[26] Abdullah Cevdet, "Fas Hükümet-i İslâmiye'sinin İnkırâzı", *İçtihad*, Nisan 1905, No: 5, s.70.

[27] Mehmed Âkif, "Mev'ıza" , *SR*, C.9, 24 Kanun-ı Sâni 1328, S.230, s.375.

bazan geri geri gitmek temayülleri bile görülüyor. Eğer yaşamak istiyorsak muhtaç olduğumuz terâkkiyât-ı fikriye ve içtimâiye tekâmülünü zamana bırakmayalım da kavlen fiilen o tekamülün yollarını açarak süratle husulüne çalışalım. İşte ben milletin yaşamasını istediğimden 'ne vazifem' deyip sükût edemiyorum."[28]

Aydınlar kendileri dışında hızla değişmekte ve gelişmekte olan bir medeniyete her ne pahasına olursa olsun girmenin zorunluluğuna inanmışlardır.'Eğer bu kervana bir an önce katılmazsak yok olacağız' endişesi hepsini sarmış durumdadır. Tam da bu dönemde Halil Rıfat Paşa'nın "taklitten başka çare kalmadı" söylemi dönemin ortak hissiyatı gibidir. Burada önemli görülen husus; her üç ideolojinin önde gelen temsilcilerinde, din-devlet-millet-medeniyet kavramlarının ortak kullanımları ve birbirine bağımlılığıdır. Devletin kurtuluşu ile dinin kurtuluşu arasında vazgeçilmez bir bağımlılık söz konusudur. Yusuf Akçura, Ahmed Agayef, Mehmed Âkif, Ziya Gökalp, Celal Nuri ve Mehmed Şemseddin başta olmak üzere, Türkçü, İslâmcı ve Batıcı görüşün temsilcilerinin ifadelerinde din ve devlet birlikteliği iç içedir. Bu bakımdan Osmanlı toplumunun son dönem 'modernleşmesi bir anlamda dinîleşme'[29] olarak da görülmüştür.

Toplumsal değişme ve iyi bir meşrutî idare için aydınlar, seçkinler sınıfının, 'burjuvanın' gerekli olduğunu savunurlar.[30] Bunu Abdullah Cevdet 'elit sınıf' olarak anlatırken, Akçura 'burjuva', Said Halim Paşa da 'sınıf-ı mümtâze' olarak açıklar. Farklı kanatlarda kabul edilen aydınların bu tarz düşünceleri, sosyal Darwinizmin ortak etkisi olarak da düşünülebilecek bir göstergedir. Toplumsal sorunların nerelerden ve neden kaynaklandığı konusunda da her üç paradigmanın mutabık olduğu birçok nokta bulunmaktadır. İçinde bulunulan buhranın ve ağır sorunların sırf o dönemin sorunları olmayıp, birike birike geldiği hep birlikte seslendirilmiştir. Yine II. Meşrutiyet aydınları kendilerinden önce gelen Tanzimat aydınlarını önderleri olarak kabul ederlerken, Tanzimat yöne-

---

[28] Mehmed Ubeydullah, "İslâm Kadınları", *TY*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, C.1, S.24, s.402.

[29] İsmail Kara, "İslâm Dünyasında Modernleşme Aynı Zamanda Bir Şekilde Dinîleşmedir", *Diyanet*, S.160, s.34.

[30] Georgeon, *a.g.e.*, 1999, s.71; Akçuraoğlu Yusuf, "İktisat", *TY*, 2 Ağustos 1333, C.6, s.140, s.161; Abdullah Cevdet, *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat...*, s.22-23; Mehmed [Said Halim Paşa], *Burhan-ı İçtimâimiz*, s.11; Ayrıca bak: Ahmed Agayef, "İslâm'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *SM*, 29 Eylül 1327, C.5, S.111, s.97; Mehmed Fevzi, "Siyâsetin Mânâsı ve Millet Lüzumu", *BH*, 4 Haz.1328, C.7, S.163, s.2882'den akt.; Kara, *a.g.e.*, 2001, s.113-4.

ticilerini de toplumsal sorunların başlıca sorumluları olarak görmüşlerdir. Dönemin idarecileri, yabancı okullar, misyonerler, aydınların sorumsuzluğu, medrese müntesipleri, İttihat ve Terakki üyeleri ve halkın kendisi suçlu ve sorumlu bulunanlar arasında sayılmıştır.

Dönemim sosyo-kültürel bir özelliği olarak, aydınların her türlü tasavvurlarında önemli ölçüde dinin etkisi vardır. Toplumsal sorunları çözümlemelerde dinî kavramlar oldukça fazla kullanılmıştır. Bunun yanında, dinin temel metinlerinden/nasslarından yararlanma, delil getirme ve örneklendirme bütün aydınların ortak özelliğidir. Bu durum aynı zamanda aydınların yerlilik, kaynaklara dönme ve telif çabası içinde olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. Ancak, *Türk Yurdu, İçtihad, Sebilü'r-Reşad* ve sonrasında *İslâm Mecmuası ve Yeni Mecmua* yazarlarından pek çoğunun, toplum sorunlarını tahlilde dinî kavramları tasarrufu, onların, üzerinde yürüdükleri kültür köprüsünün hangi payandalar üzerinde temellendiğinin ve nasıl bir toplum içinde yaşadıklarının farkında olmalarından ziyade, almış oldukları eğitimden ve şifahî kültürden etkilenmelerindendir. Aydınlardan pek çoğu büyük ölçüde Batı kültürünü de bizzat görerek öğrenmişlerdir. Batının toplumsal yaşantısını anlayacak ve anlatacak kadar kültüre, eğitime ve birikime sahiptirler.

Batılılaşma konusunda her üç paradigma olumlu yaklaşımlar içindedir. II. Meşrutiyet döneminde, Batılılaşma yerine aynı anlamda 'Avrupalılaşma' tercih edilmiştir. Her üç paradigmanın önde gelen aydınları Avrupalılaşmaya belli bir ölçüde taraftardır. Ancak Avrupa medeniyeti ile İslâm medeniyeti arasına konulan süzgeçlerin sıklık derecesinde farklılık vardır. Batıcılarda bu süzgeç çok daha geniş tutulurken, İslâmcılar daha inceleyici, süzücü, tedbirli ve kuşkulu bir tavır takınılmıştır. Ama zamanın şartları gereği Avrupalılaşmaktan kaçış yoktur, bir ölçüde mutlaka Batı medeniyetinden etkilenilecektir, ancak düzemler farklıdır.[31] Bunun yanında her üç ideolojiden bazı aydınlar, Şark ve Garp toplumlarının temel yapı bakımından farklı olduğunu belirtmişlerdir. Bu bakım-

[31] Bu konuda özgün kaynaklardan hareketle yazılan geniş ve özgün bir makale için bak: Celal Pekdoğan, "Batılılaşma Bağlamında Bazı Batıcıların 'Öteki'ne Bakışları ve Bir Tartışma", *Bilgi ve Bellek*, S.6, s.46-69.

dan tam anlamıyla kültür transferinin gerçekleşemeyeceğini de savunanlar olmuştur.

Toplumun eğitim seviyesinin yükseltilmesi bütün aydınların öncelikli gündemidir. Toplumsal değişmenin sağlanabilmesi için öncelikle cehaletle başa çıkmak istenmiştir. Kültürel çağdaşlaşma yolunun buradan geçtiği ısrarla vurgulanır. Bunun için okullara ve öğretmenlere önemli görevler biçilmiştir. Ancak dönemin eğitim sisteminin son derece kötü olduğu ve ihtiyaca cevap vermediği sıklıkla dile getirilir. Yabancı okullara karşı çıkılmıştır. Toplumun eğitilmesi için bir nebze de olsa, somut eğitim faaliyetlerine girişilmiş, okul ve yurt yaptırılmaya, işletilmeye çalışılmıştır. Bir eğitim kurumu olan medreselere karşı olumsuz bir bakış sergilenerek temelli bir ıslah ya da kaldırılması istenmiştir.

Pozitivist bir söylem olan 'toplumsal ilerleme' için kadının toplumsal hayatta söz sahibi olması konusuna dönemin her üç paradigması tehalükle eğilmişler ve kadınların, kızların ve çocukların eğitilmelerini, toplumsal hayata katılmalarını zaruri görmüşlerdir. Bu konu II. Meşrutiyet aydınları arasında ilerlemenin ve toplumsal değişmenin anahtar kavramlarından biri olarak görülür. Bu noktada kadın hareketleri ve feminizm -özellikle de erkek!- aydınların gündemindedir. Ancak burada batı feminizminden farklı bir anlayış ileri sürülür. Kadınların ve kızların eğitilebilmesi için herkesin anlayabileceği ve yararlanabileceği ders kitaplarının ve diğer matbuat ürünlerinin yazılması ve kolayca dağıtılması önerilmiştir. Toplumsal hayata katılma konusunda İslâmcı ve Batıcı aydınlar arasında şekil bakımından farklılık vardır. İslâmcı aydınlar, kadın hareketleri ve feminist söylemleri Avrupa taklidi olarak değerlendirmiştir. Bunlara göre kadınların Avrupa'dan alabilecekleri hiç bir şey yoktur. Oysa batıcılar, gelenek ve tarihin etkisiyle kadınların haklarının ellerinden alındığı görüşündedirler(Bu görüş, Türkçüler arasında da kabul görür). Onlara göre, toplumsal değişimin sağlanabilmesi için, kadınların erkeklerin yaptığı her şeyi yapmaya hakları olmalıdır. Batıcıların bu söylemlerine İslâmcılar, 'İslâm kadınlara hak ettikleri en yüce değeri çok önceleri vermiş ancak zaman içinde müstebit idareler, halkın cehaleti ve gelenek, uygulamayı kadınlar aleyhine dönüştürmüştür' yorumuyla karşılık vermişlerdir. Türkçüler de toplumsal gelişmenin önemli şartlarından biri olarak kadınların her bakımdan toplumsal ha-

yata katılmalarını önerirler. Özellikle iktisâdi ilerlemenin sağlanması için kadınların bu alana girmeleri şarttır. Kadınlara bütün aydınların önem ve öncelik verme sebeplerinden biri aileye bakıştır. Aile bütün aydınlarca önemsenmiştir. Ayrıca, 'aile demek kadın demek' formülünü geliştirilerek, iyi bir aile için iyi bir kadın, iyi bir kadın olabilmek için de eğitimin şart olduğu vurgulanmıştır. Kadın ve aileye yüklenen görevler Âkif ve Abdullah Cevdet'in görüşlerinde şaşırtıcı biçimde benzerlik içindedir. Kadın yazarlar dâhil olmak üzere, kadına biçilen toplumsal rol ve görevlerde, tarih ve gelenek ekseninde devamlılığın hâkim olduğu görülür. Bütün yazı ve yorumlarda kadına yönelik ataerkil bakış açısı devam ettirilmiştir.

Kadınlar konusunda aydınlar arasında üzerinde çok durulan ve dikkat çeken konu, tesettür (mesturiyet) ve çok eşlilik (taaddüd-i zevcât)tır. Batıcılara göre örtünmenin din ile ilgisi yoktur, eski bir Bizans geleneğidir. Üstelik toplumun ve kadınların geri kalmasının en önemli sebebi tesettürdür. Türkçü aydınlar da benzer görüşleri savunur. İslâmcılar ise bu görüşlere 'hezeyân' olarak bakmış ve karşı çıkmıştır. Tartışmanın büyüdüğü sıralar birçok kadın yazar, *Sebilü'r-Reşad* sayfalarında tesettürün dinin bir emri olduğu, kadınların yararına olduğu konularını işlemiştir. Çok eşlilik konusuna Türkçüler hiç değinmezken, batıcılar böylesi evlilikleri toplumun 'dert ocağı' olarak değerlendirmiş ve kesinlikle karşı çıkmışlardır. İslâmcı aydınlardan Ahmed Naim, uzun süre konu üzerinde durmuştur. Çok eşliliğin hem erkek, hem de kadınlar lehine -zarûret halinde- verilmiş bir izin olduğunu, bunu İslâm'ın ihdas etmediğini, tanzim ettiğini, ama asıl ve güzel olanın tek eşliliği tercih etmek olduğunu belirtmiştir.

Modernleşmenin temel unsurlarından sayılan dilde sadeleşme ve alfabe konusu da II. Meşrutiyet aydınlarının sosyal sorunları dile getirmek için başvurdukları konular arasındadır. Aydınlar dili 'içtimaî/sosyal bir kurum' olarak değerlendirmişler bu bakımdan da, dil ve üsluplarına önem vermişlerdir. Osmanlıcanın okuma ve yazma zorluğundan dolayı, halkın cahil kaldığını belirten aydınlar, hem konuşma ve yazma lisanının hem de alfabe sisteminin esaslı bir şekilde ıslah edilmesi gerektiği üzerinde durmuşlardır. Ancak hiç biri, okuma yazma oranındaki düşüklüğün sosyolojik ve ekonomik nedenlerine değinmez. Geri kalmanın

önemli sebeplerinden biri olarak cehalet, cehaletin sebebi olarak da dil ve alfabe meselesi görülür. Bu konuda Türkçü, İslâmcı ve Batıcı aydınlar arasında farklılıktan ziyade benzerlik söz konusudur. Bununla beraber, farklılıklar da yok değildir: Batıcılar ısrarla Latin harflerinin alınmasını isterken, İslâmcılar mevcut harflerin ıslahı üzerinde durmuşlar ve Latin alfabesine karşı çıkmışlardır. Bu konuda kültürel ve millî hisleri ön plana çıkaran Türkçüler, Arap alfabesinin iyi bir şekilde ıslahı yönünde görüş belirtmişlerdir. Batıcılar ve Türkçüler, Türkçe konuşan toplulukların Osmanlı Türkçe'si etrafında toplanmasını isterken, İslâmcılar da İslâm toplumlarının daha sıkı ilişkide bulunabilmesi için hutbelerin ortak bir lisan üzere (din dili olan Arapça) okunmasını talep etmiştir. Bütün bunlar dilde ve toplumsal hayatta önemli değişim isteklerinin göstergeleridir. Fark ayrıntılardadır. Değişimin araçları ve kaynakları farklılık göstermektedir. Ancak temel niyet ve nihai istek, esaslı ve günün şartlarına uygun bir toplumsal değişimin sağlanmasıdır.

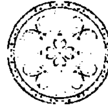
II. Meşrutiyet'in farklı kanatlardaki aydınlarının sosyal meseleleri ele almakta ve incelemekte tercih ettikleri metodolojik tutumlarda önemli farkların olduğunu söylemek güçtür. Hepsi benzer söylemlerden hareketle din-devlet ve toplum konularında görüşler ortaya koymuşlardır. Aydınların hemen hemen aynı metodolojiyi kullanmaları neticesinde sosyal meselelerin neden ve sonuçlarına yönelik benzer sonuçlar çıkmıştır. Aydınlar farklı dergilerde yazsalar da özellikle toplumsal düşüncede çok farklı ve derinlikli ayrıntılara giremedikleri görülmektedir. Ülken'in de isabetle ve sarahatle belirttiği gibi, "II. Meşrutiyet aydınları içinde boğuldukları toplumsal sorunlar yüzünden yüksek düzeyde düşünce üretememişlerdir". Aydınların yüksek düzeyde düşünce üretmeye ne zamanları vardı, ne de imkânları. Hatta ihtiyaçları da yoktu! Dolayısıyla yazılarındaki konu başlıkları ve içerikler güncele boğulmuş bir benzerlik ve popülerlik gösterir. Farklı noktalar ve tespitler yok değildir. Ancak bu farklılıklar genellikle din ve milliyet anlayışlarını pratik düzlemde ifade etme noktasında ortaya çıkmaktadır.

II. Meşrutiyet sosyolojik düşüncesi ve toplumsal sorunları çözüm metodolojisi üzerinde Avrupa sosyal bilim nazariyecilerinden Fransız ve Alman kökenliler başta olmak üzere pozitivist, bilimci ve materyalist düşünürler etkili olmuştur. Emile Durkheim'ın dönemin pek çok aydını

üzerinde geniş düzlemde etkisi vardır. Osmanlı aydınları arasında sosyolojinin kavram ve kurumlarıyla yerleşmeye başladığı bu dönemde serdedilen fikirler Emile Durkheim sosyolojisinden özellikle biçim/şekil yönüyle önemli izler taşır. Bunu pür sosyolojik metinlerin, incelemelerin ve yorumların ele alındığı, Ulûm-ı İktisâdiye ve İçtimâiye, *İçtimâiyat*, İslâm Mecmuası, *Milli Tetebbular Mecmuası*, *İktisâdiyat Mecmuası*, *Türk Yurdu*, *İçtihad*, *Sebilü'r-Reşad* ve son olarak *Yeni Mecmua*'da kaleme alınan yazılarda görmek mümkündür. Son dönem Osmanlı aydınlarının ideolojilerinde mahiyet noktasında niçin bir derinliğin olmadığı meselesi, Türkiye'nin bir numaralı pozitivisti olarak görülen Ahmed Rıza'nın terekesinde Auguste Comte'un kapağı bile açılmamış sadece bir kitabına rastlanmış olmasında kısmen gizlidir.

II. Meşrutiyet İdeolojilerinde Sosyoloji ve Geleceğin
Toplum Tasavvuru",
Doğu Batı, Ankara: 2008, S. 45, s.149-170.

ABDULLAH CEVDET'İN FİKİR DÜNYASI ÜZERİNE NOTLAR



Türk düşünce serüveninin yakın tarihi son derece renkli bir hayata sahiptir. Bu renklilik derûnunda tezatlara bolca yer vermesinden de kaynaklanmaktadır. Bu hususiyet bazı aydınların hafızalardan silinmesine, bazılarının da tam aksi istikametlerde değerlendirilmesine yol açabilmektedir. Özellikle son dönem Osmanlı aydınlarının entelektüel mirası yeterince ve gereğince değerlendirilip tahlil edilemediğinden, dönemin aydınları yer yer hak etmedikleri isnatlara, iftiralara ve iltifatlara düçar olmaktadır. Namık Kemal 'vatan şairi', Ahmed Midhat Efendi 'hâce-i evvel', Rıza Tevfik 'filozof', Abdülhak Hamid 'şâir-i azam', Mehmed Âkif 'millî şâir' olarak bilinir. Birçok zât 'kahraman' birçokları da 'hain' addedilir. Söz konusu sıfatları hak edenler olduğu gibi hak etmeyenler de vardır. Ama bir de sırf anlaşıl(a)madıkları için yaftalanan ve müstekreh sıfatlara düçar olanlar vardır. İşte bunlardan biri de Abdullah Cevdet'tir.

Cevdet, çağdaş nesillerin hafızalarında 'ateist' ve 'damızlık taraftarı' biri olarak hatırlanmaktadır. Bu temayül 2005 yılı yaz aylarında Ankara'da bir sokak adı değiştirilmesi esnasında da sıkça gündeme gelmiştir. Abdullah Cevdet gerçekten ateist biri midir? Eben an ced Müslüman olan bu toprakların nesillerinde hakkıyla ateist yetişebilir mi? Bu vb. sorular cevaplanması güç suallerdir. İkinci olarak, Abdullah Cevdet'in gerçekten 'damızlık insan celbi' gibi çirkin bir görüşe sahip olup olmadığı konusu da tartışmalıdır. 1925'te verdiği bir beyânatta yakındığı ve muzdarip olduğu hususların aynen bu günlerde de tekrarlanıyor olması güçlü nakilcilik geleneği olan bu toplumdaki temel arıza noktalarına dikkatleri çekmektedir. Şu halde bu toplumun saliklerine düşen en temel vazife, anlamak uğruna ağır zahmetlere katlanmaktır. Elbette tarihin geriye doğru uzanan sayfalarını ve şahıslarını anlamaya çalışmak

giderek yükselen bir zorluğu da beraberinde getirmektedir. Ancak en doğruya ulaşmak için gösterilen gayret, en muteber gayret olsa gerektir.

Cemil Meriç Abdullah Cevdet hakkında şöyle bir hükme varır: "Abdullah Cevdet tek başına bir Edebiyat Fakültesi. Fransızca'yı Nesteren'den iyi yazar, Farsça'yı Ali Tarlan'dan iyi çevirir."[1] Bu hüküm onun anlaşılması ne kadar güç bir düşünce adamı olduğunu gösterir. Bu özellik biraz da dönemin iç dinamiklerinden kaynaklanır. Abdullah Cevdet, Tanzimat aydınları ile başlayan kültürel Batılılaşma serüvenin II. Meşrutiyet devrinde en önde gelen temsilcilerindendir. Bu haliyle kendisinden sonra gelen düşünce ve devlet adamlarını büyük ölçüde etkilemiştir. Hatta Atatürk'ün büyük ölçüde ondan etkilendiği söylenmektedir.[2] Ancak onun batılılaşma formülü 'Batıyı gülüyle dikeniyle isticlâs edeceğiz' formülüne indirgenecek kadar basite indirgenemez. Onun batılılaşma düşüncesini tam olarak anlayabilmek için öncelikle dönemin hâkim bilimsel ve felsefî akımlarının niteliğini, bunların menşeini ve Osmanlı'ya aktarım sürecinde aldığı değişimin bilinmesi gereklidir. Bununla bilirlikte II. Meşrutiyet batıcılığının III. Selim'den itibaren başlayan modernleşme çabalarından ve erken dönem Cumhuriyet ideolojisinden temel farklılıklarının bilinmesi gerekir.

Osmanlı'nın Batıya karşı üstünlüğünün tartışılmaya başladığı andan itibaren başlayan batılılaşma, öncelikle askerî ve teknik alanda kendini gösterirken Tanzimat'tan sonra "siyâsi ve sosyo-kültürel bir nitelik almıştır. Aslında zor, fakat gerçekçi olan da batılılaşmanın kültürel boyutudur. 'Bu, Batı uygarlığını benimseme, Batı bilim ve öğretim kurumlarını örnek alma olayıdır.'"[3] Batının örnek alınmasını sağlayacak kanalların başında eğitim ve aydınlar gelmektedir. Burada eğitime getirilen nitelik bilimsel olma şartıdır ki, artık "bilim ulaşılması gereken bir kavram haline gelmiş ve bununla birlikte her alanda bilimsel olma tarzını

---

[1] Cemil Meriç, *Jurnal 1*, İstanbul: İletişim Yay., 1998, 8. Baskı, s.363.

[2] Vedat Günyol, *Daldan Dala*, (Basım yeri yok), Adam Yay., 1982, s.357.

[3] Aydın Sayılı, "Bilim Kültür ve Uygarlık Açısından Tarihimiz", *Bilim Politikası, 1983-2003*, Ekim 1983, s.18, ve İsmail Doğan, "Yeni Bir Uygarlık Eğilimi Olarak Batılılaşma ve Aydınlar", *Düşünen Siyaset*, S.17, s.47.

bir davranış olarak beraberinde getirmiştir.[4] Bu anlayış Yeni Osmanlılarla başlamış Jön Türkler ile keyfiyet kazanmıştır. Şu halde Jön Türkler "ilim ve halkı modernleştirme konularında tam anlamıyla Yeni Osmanlıların varisleridir."[5] Abdullah Cevdet ve fikir dünyasını bu noktada incelemeye başlamak gereklidir. Jön Türklerin kültürel modernleşme düşüncelerini oluşturan 'bilimselciliğin' dönemin aydınlarında çok farklı tezahürleri vardır. Bu, onların Batıyı ve Batılı önderlerini ne kadar anlayabildikleri ve içselleştirebildikleri ile doğrudan orantılıdır. "Jön Türklerde ortaya çıkan yeni düşünce biçimi yalnız 'Osmanlı' veya 'İslâm' toplumları gibi çevreler için geçerli çözümler önermek yerine, daha global kuramlara yönelmeye başlamıştır. Burada söz konusu evrensellik iddiasındaki kuramlara duyulan ilginin gitgide arttığını ve belki bir sürecin sonunda bu kez iç dinamik özelliklerin fazla önemi olmadığı şeklindeki bir fikrin Türk düşüncesine yerleşmeye başlayacağı"[6] dönemin aydınlarını anlamadaki temel zorlukların başında gelmektedir.

Dindar bir çevrede yetişen ve Mekteb-i Tıbbiye yıllarına kadar gayet dindar bir hayat yaşayan Abdullah Cevdet, bu okulda okuduğu kitaplardan ve hocalardan ziyâde etkilenmiştir. 1892'lerde Hazreti Peygamberimize *Nât-ı Şerif* yazan Cevdet, çok kısa bir süre sonra Lüdwig Büchner'in *Madde ve Kuvvet*'ini *Fünûn ve Felsefe* başlığı altında tercüme etmeye başlamıştır. Bu onun çileli, debdebeli ve tenâkuzlarla dolu hayatının başlangıç yılları olmuştur. Jön Türklerin en ortak özelliği olan Abdülhamid muhalifliğinde o dâima zirvelerdedir. Bu uğurda yüzlerce yazı yazmıştır. Ancak, aynı Jön Türklerin Abdülhamid 'istibdadı'na rahmet okuttukları istibdatlarını görünce, "ömrünün ilk yıllarını Abdülhamid Aleyhinde gafilce geçirdiğinden pişmanlık duyacak ve Abdülhamid'in İttihatçılardan daha insaflı ve âdil olduğunu itiraftan geri durmayacaktır."[7]

---

[4] Mecmua-yı Fünûn'un ve Tanzimat aydınlarının öncü yayınları, tartışmaları ve görüşleri konusunda bak: M. Şükrü Hanioğlu, "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve 'Bilim'", *Toplum ve Bilim*, Güz 1984, S.27, s.183-190, ayrıca aynı yazar, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türk lük*, İstanbul: İletişim Yay., 1958, s.16-26. Doğan, *a.g.e.*, 1991.

[5] Hanioğlu, *a.g.e.* İstanbul 1985, s.36.

[6] Hanioğlu, *a.g.e.* İstanbul 1985, s.57.

[7] Bezmi Nusret Kaygusuz, *Bir Roman Gibi*, İzmir: İhsan Gümüşayak Matbaası 1955, s.68.

Nât-ı Şerif ve *Madde ve Kuvvet*le başlayan tenâkuz, ömrünün ilerleyen yıllarında büyüyerek devam etmiştir. Bir taraftan, Dozy'yi tercüme edecek, Le Bonn'un sadık bir müridi olacak, Guyau'ya ilgi duyarak geleneksel ulema çevresinden gelen yoğun eleştiriler neticesinde tekfirlikle suçlanacaktır. Bir taraftan Holbach, Voltaire, Guyau, Büchner çevirileri yapacak, diğer taraftan yakın dostu Süleyman Nazif'e karşı Fatih'i müdafaa edecek, Celal Nuri'ye İslâm tasavvufunun önde gelenlerine laf ettirmeyecektir. *Gazali'de Marifetullah, Gazâliyât-ı Gazali* ve *Dilmesti-i Mevlâna* makaleleri ile Doğunun kandillerinden feyz aldığını çekinmeden ifade edecektir. Bunlarla da sınırlı kalmayarak, aynı yazı içinde hem yukarıda sayılan Batılı mürşitlerini hem de Sadi'yi, Şirâzi'yi, Ömer Hayyam'ı, Ebu'l-Âlâ el-Maarri'yi bir araya getirmeye çalışacaktır. Cevdet, Batının çağdaş önderleri ve klasik eserlerini kendisine temel kaynak olarak alırken İslâm'ın temel nassı olan Kur'an ve Hadisleri hiçbir zaman arka planda tutmamıştır. Bu özelliğini açık olarak gösteren ve temsil kabiliyeti oldukça yüksek olan yazılarından biri *İçtihad* mecmuasında 1911'de daha sonra 1922'de biraz daha geliştirerek risale halinde bastırılmıştır. *Cihân-ı İslâm'a Dair*[8] adlı yazıda açık olarak metni ve anlamı verilmiş 23 âyet, 24 hadis zikredilmiştir. Bu rakama metin içinde yapılan telmihler dahi değildir. Metnin bütün cümleleri bu açıdan bir kritiğe tutulduğunda zikredilen âyet, hadis ve diğer dinî nassların sayısı bir hayli aratacaktır. İrticalen kaleme alınan bir yazıda içeriğin bu kadar dini sembol ve nasslarla yüklü olması, dinin Abdullah Cevdet düşüncesindeki merkezi rolünü göstermesi yanında, dönemin aydınlarındaki din tasavvuruna ve temel kaynakları kullanma becerilerine de ciddi anlamda ışık tutmaktadır. Abduh ve Afgani üzerine *İçtihad*'da yazdıklarının altına dönemin 'ayrı' fikir dünyalarına sahip aydınları ve ulemaları tereddüt göstermeden imza atabilecek niteliktedir.[9] Bütün bu karmaşık

---

[8] Abdullah Cevdet, "Cihân-ı İslâm'a Dâir", *İçtihâd*, 1 Temmuz 1327, No: 26, s. 761-767. Bu yazı daha sonra risale hâlinde tekrar basılmıştır: Bak: *Cihan-ı İslâm'a Dâir*, İstanbul: İctihâd Evi, 1922. Çevrim yazı için bkz: *İçtihad'ın İçtihadı, Dr. Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*, Ankara: Lotus Yay., 2008, s.72-86.

[9] Bu konuda kısa bir değerlendirme için bak: İsmail Kara, *Amel Defteri*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1988, s.203-205. Abdullah Cevdet ile Mehmed Âkif'in Batı medeniyetine katılma ya da değişimin etkisi altında kalma konularında ne kadar paralel düşündüklerinin bir örneği için bak: Kara, *a.g.e.*, İstanbul 2003, s.200-202, dipt., 5.

düşünceler ve gayretler onun kültürel çağdaşlaşmayı sağlamak için bir çıkar yol bulmaya çalışmasının tezahürüdür.

Modern Türkiye'nin oluşumunda önemli katkıları olan Abdullah Cevdet hakkında gerek toplum nezdinde gerekse akademik câmiada bazı kalıp yargılar vardır. Bunların başında Abdullah Cevdet'in 'ateizmin babası' olarak bilinmesi gelir.[10] İkinci olarak ise, II. Meşrutiyet döneminin buhranlı zamanlarında bir çıkış yolu arayan aydınlar arasında, onun aykırı bir öneri olarak 'Avrupa'dan damızlık celbi' istediği yaygın olarak bilinmektedir. -Velev ki bunlar doğru bile olsa- 'ateist' olarak bilinmek ve 'damızlık celbine' taraftar olmak Müslüman bir toplumda hiç de hoş karşılanmayan sıfatlardır. Gerek bu sebeplerden, gerekse başka sebeplerden Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyetin kuruluş döneminin bu önemli düşünce adamı, toplumsal hafızada gereği gibi değerlendirilmemektedir. Bunun da ötesinde akademik camiada Peyami Safa ile başlayan, Tarık Zafer Tunaya, Mümtaz Turhan ve Niyazi Berkes'te genişleyen ve derinleşen değerlendirmelerde hep belli bir mecrada kategorize edilmiştir. Hakkında bilinenler kalıp yargılardan ve kemikleşmiş ifadelerden ileri gitmemektedir. Yakın zamanlarda bir sokak isminin değiştirilmesi meselesi ile yeniden gündeme geldiği sırada kamuoyunda yapılan tartışmalar bunu sarih bir şekilde teyit etmiştir.[11]

Abdullah Cevdet hakkında bu güne kadar en yüksek düzeyde yapılan bilimsel araştırma M. Şükrü Hanioğlu'nun siyaset bilimi ağırlıklı doktora tezidir.[12] Ancak o bile, bundan yaklaşık çeyrek yüzyıl önce yapmış olduğu araştırmasında, Abdullah Cevdet üzerine kamuoyunun mevcut önyargılarından kendisini tam olarak kurtaramadığını ve bazı yanlışlara düştüğünü büyük bir erdemlilik göstererek ifade etmiştir.[13] Hanioğlu bu çalışmasını büyük oranda Abdullah Cevdet'in biyolojik materyalist görüşleri ve bu görüşlerini gerçekleştirmek için İslâm ile

---

[10] Samet Ağaoğlu Cevdet'in ölümünden 24 yıl sonra kaleme aldığı hatırâtta ondan dinsiz mütefekkir olarak bahsetmiştir. Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.40; A. Cevdet'in 'ateist' olarak kimliklendirilmesinde Necip Fazıl'ın büyük katkısı vardır. Bak: Cemil Meriç, *Jurnal 2*, İstanbul: İletişim Yay., 2002, 9. Bak: s.318-319. Necip Fazıl, *Bâbıâli*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1985, s.57-63.

[11] Konuyla ilgili söz konusu tarihte basında birçok yazı çıkmıştır.

[12] Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 1981.

[13] Hanioğlu, "Dindar Bir Dinsiz..." (1,2)", *Zaman*, 15.09.2005 - 16.09.2005.

olan ilişkisi üzerine oturtmuştur. Burada onun İslâmiyet'i materyalist fikirlerini gerçekleştirmek için bir araç olarak kullanmaya çalıştığı üzerinde durulmuştur. Oysa Cumhuriyet dönemi ideolojisi ve zihnî perspektifi ile son dönem Osmanlı aydınlarının düşüncelerini anlamaya çalışmanın çok farklı cephelerine ilk dikkatleri Cemil Meriç çekmiştir. Dönemi ve aydınları anlamanın ne derece zor ve hataya düşmeye meyyal olduğunu da şöyle değerlendirmiştir:

"Önce bir biyolojik materyalizm sloganı. Cevdet İslâmiyet'i araç olarak kullanmak istemiş. Obskürantizm ile düşüncenin ezelî boğuşması. Rıza Tevfik, Abdullah Cevdet veya Celal Nuri, zamanlarında yobazlar tarafından tekfir edildiler. Sonra hücumlar daha zararsız bir hedef üzerinde teksif edildi: Tevfik Fikret. Bunların hepsi de hiçbir zaman küfr-ü mutlak içinde değildiler. Olsa olsa agnostiktiler. Çağdaşlarının bağışlamadığı bu dürüstlük, bu samimiyet. Kabuklu hayvanlar, her düşünen insanın karşılaştığı bu beşerî tereddütleri anlamak istemedi. Abdullah Cevdet politikaya bulaşmış her yazar gibi zaman zaman namussuz olmuştur, namussuzluğun kanun olduğu bir devirde ve bir cemiyette hiç kimseden bir heykel-i fazilet olması beklenemez. Ama ölümünden aşağı yukarı yarım asır sonra, iliklerine kadar şair bir düşünce ve duygu adamının İslâmiyet'e karşı bir bayrak olarak kullanılması da çok rezil bir teşebbüs. Abdullah Cevdet Müslüman değildi belki. Fakat kendisine çatanlardan çok daha mü'mindi. Bize göre dava şu: bir yanda kafası işleyen, kâinatın muammalarını anlamak için hem dinlerin hem felsefelerin ışığından faydalanmak isteyen, bütün bilgilere, bütün düşüncelere açık birkaç kişi... Ötede mutlak hakikati belli sloganlara irca ederek Müslümanlığı fıtrî bir imtiyaz olarak kendilerine mâl eden bir iki oportünist. Ve ikincilerin etrafında kümelenen adsız ve şuursuz yığın. Dün Abdullah Cevdet'i tekfir edenler onun geniş irfanını affedemiyorlar. Yazar yasak bölge tanımıyordu, kelimenin en iyi manasıyla hümanist'ti. İhvan-ı Safa yazarları ile o çağın Sünnî Müslümanları veya İbn-i Haldun'la İbn-i Arabi arasındaki anlaşmazlık. İhvan-ı Safa Risaleleri vahiyle ne kadar uyuşuyordu, bilmiyoruz. Abdullah Cevdet'i tekfir edenlerin

elinde başlıca delil Dozy'nin *"Tarih-i İslâmiyet"* tercümesi ile Bahâîlik hakkındaki risalesi. Bu deliller zamanımızda inandırıcı olabilir mi?"[14]

Cemil Meriç'in II. Meşrutiyet ve erken Cumhuriyet aydınlarını anlama konusunda yeni paradigmalar sunan görüşleri doğrultusunda olsa gerektir ki, Hanioğlu, bu hatasını/eksikliğini yine bir doktora çalışması seviyesindeki eseri ile telafi etmeye çalışmaktadır.[15] Üstelik burada çok farklı konulara değinilerek yanlış anlaşılmanın zemini yoklanmaktadır. Burada özellikle 'II. Meşrutiyet batıcılığının son dönem Osmanlı geleneksel batılılaşma pragmatizminden ve erken Cumhuriyet ideolojisinden farklı bir yapı arz ettiği vurgulanmıştır. "II. Meşrutiyet Garbcıları, Batı teknolojisi, kanunları ve kuramlarını ithal eden Osmanlı ricâlinden farklı olarak 'Garblılaşma'yı bir amaç olmaktan ziyade ideal toplumlarını meydana getirmede kullanılacak bir araç olarak mütalaa ediyorlar ve kendilerini klasik Osmanlı batılılaşma siyasetlerinin çok ötesinde sorunlarla uğraşan entelektüeller olarak görüyorlardı. Bu nedenle de, bu kimseler amacı sadece teknoloji ithali ve modernliğin getirdiği sorunlara cevap verme olan siyasetlere istihza ile bakıyorlar ve kendilerine böyle bir sıfat yakıştırmıyorlardı."[16]

Abdullah Cevdet'in temel gayret ve felsefesinde, materyalist düşüncelerini gerçekleştirmek için İslâm'ın sosyal içeriğinden yararlanma ve İslâm'ı araç olarak kullanma düşüncesi oldukça zor varılabilen bir neticedir. Üstelik doğruluğu da meşkûktür. Aksine onun gayreti 'materyalizm ile İslâm'ı telif etmeye çalışma'[17] üzerine bina edilmiştir. Buna göre Cevdet, İslâm âlemini modern zamana uyduracak, modern bilimle uyumlu olacak bir din tasavvur etmektedir. "Her ne kadar Büchner merkezli bir bilimciliğe ihtida etmiş materyalizminden etkilenmişse de yaşamının sonuna kadar 'cemiyet-i beşeriyenin dinsiz yaşamayacağı'

---

[14] Cemil Meriç, *Jurnal 2*, İstanbul: İletşim Yay., 2002a, s.318-319.

[15] Hanioğlu, "Blueprints....", s.28-117.

[16] M. Şükrü Hanioğlu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not", *Doğu Batı; Dün, Bugün, Yarın İdeolojiler- 4*, S.31, s.62.

[17] Hanioğlu, "Blueprints...", s.49; Cevdet'in *Bahâîlik* hakkındaki görüşleri de bu merkezde değerlendirilmiştir. Hanioğlu, "Abdullah Cevdet", *TDV İA*, C.1 s. 91-92; N. Hikmet Polat, 'İçtihad Mecmuası', *TDV İA*, C.21, s.448; Abdullah Cevdet'in 1922'de tartışmaya açtığı Bahâîlik hakkında önemli bir çalışma için bak: Necati Alkan, 'The Eternal Enemy of Islâm': Abdullah Cevdet and the Baha'i Religion, *Bulletin of SOAS*, 68, 1 (2005), 1-20.

tezini savunmuştur. Bu bakımdan onun, farklı bir din ihtiyacına işaret etmek istediği şüphesizdir. Cumhuriyet döneminde toplumu doğru yöne yöneltecek ehâdis ve âyâtın meydanlara yerleştirilmesini talep etmiştir. Ulema tarafından reddedildikçe Kavm-i Ceditçilik, Bahâilik gibi daha heteredoks ama dini referanslara sarılması farklı bir din ihtiyacının tezâhürü olarak görülmüştür. Abdullah Cevdet, 'modern bilim dini tamamen anlamsız kıldı, dinin yerini bilim aldı' gibi tezleri savunmaktan kaçınmıştır. Émile Boumty'den uyarladığı 'İlim hararetsiz bir nurdur, din nursuz bir hararettir' kelamının sürekli tekrarlaması ise bir anlamda dinin avam/havas ayrımı dışında toplumun geneli için gerekliliğine duyduğu inancı kanıtlar."[18]

Buna göre Abdullah Cevdet'in din düşüncesi ile pür materyalist düşünceyi bütünüyle reddeden son dönem Osmanlı İslâm ulemasından ayrı düşündüğü kesindir. Ancak onu aynı zamanda dini yok sayan, gereksiz gören bilimciler sınıfına da koymak hayli güçtür. Kendisini reddeden ulemaya karşı felsefî anlamda dindâr olduğunu ve ahlâki erdeme sahip olduğunu savunmaktadır. "Bizim için dindar, yalnız o adamdır ki, hakikati arar, hakikati düşünür, hakikati sever. Dindarlığın bu manasıyla, herkesin dindar olduğu gün din, hem lâhûti, hem nâsutî müesseselerin en yükseği en derini ve en güzeli olur."[19] Onun bu tarifi insanlara dinin neden gerekli olduğuna işaret eder. Din insanları güzelliğe, fazilete, irfâna ve hakikate ulaştırmak için vardır. Onun hedef gösterdiği noktaya ulaşmanın yolu, faziletle bezenmiş ilmî, uzun bir irfan köprüsünden geçmektedir. Bu da onun hedeflere ulaşmak için ne derece yüksek bir seviye çizdiğini gösterir. Dergisinin adının *İçtihad* olmasında ve kendisini *İçtihad sahibi* olarak kimliklendirmesinde boşuna ısrarlı değildir. O şekilcilikten ve dinin şeklî ritüellerinden ziyâde amelî ve muamelât taraflarını önemsemektedir. Eğer bu noktalarda dindar olunursa dini yaşamaktan maksat hâsıl olacaktır.

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Abdullah Cevdet, Avrupa merkezli bilim ve felsefe akımlarının fazlasıyla etkisi altındadır. Ancak bu etkinin

---

[18] Hanioğlu, "Blueprint...." s. 39-67; Ayrıca bak: Aynı yazar, "Dindar Bir Dinsiz..." *Zaman*, 15.09.2005.

[19] Abdullah Cevdet, "Din, Du'a ve Halk", *İctihad*, 1 Şubat 1932, No:338, s.5652.

Osmanlı toplumu için tezahürü yeni bir form gerektirmektedir. Bu form, içinde yaşanılan toplumun tarihi ve sosyal gerçeklerini dikkate almak zorundadır. Dolayısıyla Abdullah Cevdet, Osmanlı toplumunun buhranına çare olarak pür bir 'bilimciliği' değil, İslâmî tonları olan bir düşünce üretmeye çalışmaktadır. Bu düşünce modern bilim ile uyumlu bir çerçeve çizmelidir. Bu bakımdan o 'bilim'den 'fâzileti' ayrı tutmaz. Topluma yön verecek bilimselliğin içeriğini şöyle doldurur: "İlim, fazilet, hürriyet... Bunlar hep aynı menbaı nurdan yükselen şuâlardır. İlim ve irfan ilerledikçe sefâlet ve fesâd-ı ahlâkın tenakuzu, aynı zamanda refah ve fâziletin ittisâı görülecektir. İlmin her galebesi, hem galib için, hem mağlub için bir hayır ve fâidedir."[20] "İlim, fazilet, hürriyet; bu üç medlulün aralarındaki irtibat, gündüzle güneşin, zıyâ-ı şemsin aralarındaki irtibatın aynıdır. Güneş mevcut olunca zıyâsı da bulunur. Zıyâ-ı şems bulununca gündüz olur mütearifeleri, ilmin bulunduğu yerde fazilet, faziletin bulunduğu yerde hürriyet bulunur suretine konulabilir."[21] Hakikati sevmek ve ona ulaşmak için modern ilmin kavramları ile İslâm'ın kavramlarını kaynaştırmaya çalışan bir kimsenin anlaşılmaması doğal. "Ancak, bu denli çetrefil bir düşünce sistemi sahibi olan bir kimsenin muarızları kadar, erken Cumhuriyet ideolojisince de basit bir "din karşıtı ateist" olarak görülmesi bize bu ideolojinin Osmanlı materyalizminin temel tezlerini ne denli basitleştirdiğini gösterir."[22] Şu halde Abdullah Cevdet'in ve diğer Osmanlı aydınlarının Osmanlı toplumunun buhranına çare olarak sımsıkı sarılmaya çalıştığı 'bilim'dir. Ancak bu bilimin materyalist felsefe ile özdeş görülmesi tartışmanın temel noktasını oluşturmaktadır. Bir yanılgı olarak da bu aydınlar materyalist, yayınları da materyalizmin öncü yayınları kabul edilmektedir. Bu olsa olsa Cemil Meriç'in 'agnostizm' dediği gerçeklikten başkası değildir.

Abdullah Cevdet topluma yön verecek düşüncelerle ilgilenmeye Tıbbiye'ye girmesi ile başlamıştır. Gelenek ve modernizm mücadelesinin son derece çetrefilli bir dönemini oluşturan II. Abdülhamid döneminin ortalarındaki onun Tıbbiye öğrenciliği yılları, aynı zamanda Batı düşüncesinin yoğun olarak İmparatorluk bünyesine aktığı bir döneme tesadüf

[20] Abdullah Cevdet, "Tayyare Donanması", *İçtihad*, 15 Nisan 1928, No: 45, s.1068.

[21] Abdullah Cevdet, "Tayyare Donanması", *İçtihad*, 15 Nisan 1928, No: 45, s.1068.

[22] Hanioğlu, "Dindar Bir Dinsiz...(2)", *Zaman*, 16.09.2005.

etmektedir. Bu dönemde Tanzimat modernizminden mahiyet olarak tamamen farklı bir modernlik tasavvuru gelişmeye başlamıştır. Bu farklılık dönemin Tıbbiye ve Mülkiye talebelerini cemiyetleşme faaliyetine doğru götürmüştür. Bunun sonucunda da Türk siyasal ve düşünsel hayatında son derece önemli bir rol oynayan İttihat ve Terakki bir Jön Türk örgütü olarak gelişmeye başlamıştır. Bu örgütün önde gelen bir lideri ve eylemcisi olan Abdullah Cevdet, kısa bir süre sonra örgüt mensupları ile yolunu ayırmıştır (1904). Bu yol ayrımı ona yeni bir mecra açmıştır. Bekli de o asıl mecrasını böyle bulmuştur; *İçtihad*'a ve Osmanlı halkının kültürel çağdaşlaşmasına kendini adamak.

Abdullah Cevdet'i kültürel ve edebî birikimi bakımından 'tek başına bir Edebiyat Fakültesi' olarak tavsif eden Cemil Meriç, onun ömrünü verdiği dergisini de şöyle yüceltir: Bir '*İçtihad*' koleksiyonu 1938'den bu yana[23] yayımlaman dergilerin topundan daha değerli."[24] Gerçekten de *İçtihad* üç ayrı siyasal dönemi görmüş, üç ayrı ülkede yayımlanmış, Türk düşünce hayatında bütün güçlüklere ve engellere rağmen 28 yıl boyunca 358 sayı olarak aralıksız çıkabilmiş tek düşünce dergisidir. Her şeyden ziyâde *İçtihad*, yayımlandığı dönemin toplumsal olay ve olgularına renkli bir şekilde tanıklık etmektedir. Bünyesinde yüzlerce Osmanlı aydınının düşüncesini hıfzetmektedir. Dönemin sosyolojisini en iyi ve en renkli biçimde ve düşünsel bakımdan en yüksek seviyede karakterize eden dergilerden biridir. *İçtihad* II. Meşrutiyet batıcılığının başta gelen temsilcisi sayılmakla birlikte materyalist düşüncenin önde gelen bir taşıyıcısı olarak da görülmüştür. Öyle ki bu "dergi, II. Meşrutiyet döneminin Batılılaşma hareketinin merkezi olarak kabul edilebilir".[25] Materyalizmin Türkiye'ye girişini araştıran Akün, *İçtihad*'ın materyalist fikirleri yaymada sistemleştirici rol oynadığını savunur. Ona göre materyalizm "bu mecmua ile birlikte sistemli bir hal almıştır. *Servet-i Fünûn*'da olduğu gibi sadece materyalist düşünürlerin isimleri verilmekle kalmamış, onların fikirleri de ele alınarak işlenmiştir."[26]

---

[23] Bu jurnalin yazıldığı tarih: 1964'tür, buna göre 26 yıllık bir süre söz konusu edilmiştir.

[24] Cemil Meriç, *Jurnal 1*, İstanbul: İletişim Yay., 1998, 8. Baskı, s.363.

[25] M. Şükrü Hanioğlu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılar'ı: Yeni Bir 'Ethic' Yaratma Fikri", *Türkiye Günlüğü*, Mayıs 1989, S.2, s.24.

[26] Akgün, *a.g.e.*, s.142. ayrıca s. 378-414.

İçtihad'ın amacını materyalizmin savunuculuğuna ya da Batı fikirlerini aktarmaya indirgemek onu ve sahibini anlamak adına yeterli değildir. Abdullah Cevdet, 1903-4'te Viyana Sefaret tabibidir ve *Osmanlı*'yı neşretmektedir. *Osmanlı* halka nüfûz etmemektedir, üstelik okuyucusu yüze bile ulaşmamaktadır. Bu döneme kadar o, Avrupa'daki Jönlerin faal bir önderidir. Hayal ettiklerini gerçekleştirmek için düşünce üretmenin yanında eylem de yapmak taraftarıdır. Ancak Sefaret tabipliği sırasında Abdülhamid'in Avrupa devletleri nezdindeki nüfuzunu görmüş olacak ki, artık eylem taraftarlığından vazgeçmeye başlamıştır. İşte bu değişimle birlikte yeni bir mecmua neşrine başlamıştır. Adının *İçtihad* olmasına ömür boyu direnilen mecmuanın çıkarılma gerekçesi Cemil Meriç'ten naklen şöyle anlatılır: 'Anlamıştım ki, okuyucuları yüz elli adedi geçmeyen bir gazetede, kuru sözlerle, kuru kafalara âb ü tâb verilemez. O kadar güzîde siyasî mahkûmların tahliyesine ve bir dereceye kadar terfihine muvaffak da olunca hükümet-i seniyenin bir memuriyet kabulü hakkındaki teklifini reddedemedim.' Filhakika dürüst bir fikir adamı, bir avuç maceraperestin karanlık ve şüpheli emellerini ilânihaye destekleyemezdi. Kahramanlık hatada ısrar demektir. '*İçtihad*' bir parça da bu yumuşak başlılığın eseri.[27] Büyük bir serüven böylece başlamıştır. *İçtihad* sahibinin temel amacı şu merkezde olmuştur: Müslümanları içinde bulundukları gerilikten kurtarmak için bazı hal çareleri aramak. *İçtihad*'ın hangi amaçlarla çıktığını ilk sayıda Cevdet Avrupa kamuoyuna (Avrupa'daki Osmanlı Kamuoyuna) yönelttiği sorularda şöyle formüle eder:

"...1.Âlem-i İslâm'ın inhitâtını mûcib olan esbâb-ı ahvâl nelerdir?

2. Müslümanlara bir hayatı- taze vererek âlemi İslâm'ı inkıraz-ı küllîden kurtarmak için en müessir tedbir nedir?"[28] "Türklerin kültür seviyesinin yükseltilmesini memleketin en önemli etkeni"[29] sayan Cevdet, Doğu ile Batı arasında dergisi aracılığı ile bir terkip oluşturmak niyetindedir. Bu dergiyi çıkarmaktaki niyetinin "Şark ve Garbın i'tinakârâne tetkik ve tetebbu'u ve edebiyatlarının iki memleket arasında muzaâf bir

---

[27] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yay., 1999, 10 Baskı, s.140.

[28] Abdullah Cevdet, "Tahkikât-ı İlmiye," *İçtihad*, 1 Eylül 1904, No: 1, s.16.

[29] Dr. Abdullah Cevdet, *Mémoire Pérsénte au Congrés International d'Education Sociale*, Paris 1900'den akt:Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.226.

fikir cereyânı vücûda getirmek"[30] olduğunu söyler. "1904'te kurulan derginin tek hedefi vardır, Türk okuyucusuna Batı'yı tanıtmak. 'Bir ikinci medeniyet yoktu' doktora göre; 'Medeniyet Avrupa medeniyetidir' diyordu... 'bunu gülüyle dikeniyle isticlâs etmek mecburiyetindeyiz', 'iktibas etmek mânâsız, kopya etmek sathî ve tehlikeli' idi. Tek çözüm yolu vardı: Türkiye'yi medenî Avrupa'nın bir parçası yapmak. Batılılaşmak Batı fikriyâtını hazmetmekti. Dergisinin adı da gösteriyordu ki, Doktor İslâmiyet'ten uzaklaşmak niyetinde değildir. 'Samimi emelimiz, gerek iç, gerek dış boyunduruklardan kurtulmuş vatandaşlarının hepsinin birlik halinde ve kardeş oldukları, ırk ve din farklılıklarının yok edildiği bir Türkiye görmek. En az tenevvür etmiş olan unsur Müslüman unsurdur'.... 'Uzun tecrübeler sorunda gördüm ki ışık Hıristiyan dünyasından gelirse Müslüman ruhu ona bütün kapıları kapayacaktır. Biz ki, Müslüman damarlarına yeni bir kan akıtmak vazifesini alıyoruz, ilerici prensipleri bizzat İslâm müesseselerinden aramalıyız.'[31] Bir kelime ile İslâmiyet'i batılılaştırmak istiyordu, doktor.

Doğuyu Batı ile zenginleştirecektik ama Doğunun büyük değerlerini tanıdıktan sonra. Bütün şaheserleri okuyacaktı halk, kalbi de kafası da genişleyecekti. İhtilaller faniydiler. Kanla kazanılan zaferler kanla silinirdi. Türkler İslâm âleminde irfan öncüsü olmalıydılar."[32] Abdullah Cevdet'e göre "Türkiye hükümeti umum Müslüman hükümetlerinin en kuvvetlisi ve nispeten en müterakkisidir. Müslümanlar Türkçe'yi öğrenmelidirler ki,... Terakkiyât-ı maddiye ve mâneviyelerinde müstefik ve mütefeyyiz olabilsinler', 'Müslümanlar Terakkiyât-ı Medeniyeyi ancak Müslüman bir menbadan istinbat ve kabul ederler."[33] *İçtihad* sahibinin amacı bu merkezde idi. Onun Doğu ile Batıyı telif gayreti büyük bir hedef olarak görülmektedir.[34] Bu hedefe ulaşmak için de okuyucularına

---

[30] [Abdullah Cevdet], "İçtihad Gârilerine,", *İçtihad*, 1 Teşrin-i Sâni 1918, No: 128. s.2761.

[31] C. Meriç bu ifadeyi şuradan aktarmaktadır: Abdullah Cevdet, "Une Profession de Foi, *İçtihad*, Mayıs 1905 No: 1, s.88'den akt: Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.232-233.

[32] Cemil Meriç, *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yay., 1999, 10 Baskı, s.141.

[33] Abdullah Cevdet, "Mısır'da Necmü'l- Terakki-ül -İslâmi Medresesi", *İçtihad*, İkinci Sene, No: 1-13, s.17.

[34] A. Cevdet, *İki Emel*, s.8,9; Aynı yazar, "Tercüme, Tercüme", *İçtihad*, No:156, 1 Ağustos 1329, s.3211.

hayatının hangi gayelerle geçtiğini modern bir müçtehit edasıyla şöyle takdim etmektedir:

Sizi aydınlatmaya çalıştım gece gündüz
Aydan güneşe gittim, güneşten aya geldim,
Peygamberler vaat ederler cennet öbür dünyada
Ben size bu dünyayı cennet yapmaya geldim.[35]

Bu vazifesini yerine getirebilmek için hayattan korkmamak gerektiğini, yaşamak için cesur olmak gerektiğini ve kararlı davranılmasını zamanının gençlerine sürekli tavsiye emiştir. Kendi hayat yolunda ne kadar kararlı olduğunu da şöyle ifade etmektedir:

"Öyle bir şiddet-i tasmîm ile çıktım ki yola,
Karşıma çıksa bile seng-i mezârım dönmem.
Bahr-ı zehhâr değil, ebr-i şerâr-ı bâr değil,
Hep yanar dağlar ile dolsa civârım dönmem."[36]

Derginin adının *İçtihad* konulması ve bu isimde ısrar edilmesi, Abdullah Cevdet'in İslâm dünyasının sorunlarına yeni bir yorum getirme gayreti içinde olduğunu göstermektedir. Bu gayret, İslâm dünyasında çoktandır açık olup olmadığı tartışılan *"İçtihad kapısını"* yeniden açma denemesi olarak da yorumlanabilir. Cenevre'de çıkmaya başlayan derginin amaçlarını böylesine geniş tutması, dönemin aydınlarının düşünce ve mesuliyet sınırları hakkında da bilgi vermektedir. Aydınlar kendilerini sadece Osmanlı devletinin, değil bütün İslâm dünyasının aydını olarak görmektedir. Ancak, genel amaç böylesine geniş tutulurken, özelde Osmanlı toplumu ve devleti söz konusudur. Kültürel olarak Batılı toplumlardan oldukça geride kalan İslâm dünyasının ilerleyebilmesi ve içinde bulunduğu buhrandan kurtulabilmesi için, okumanın ve okutmanın vazgeçilmez olduğu görülmüştür. Buradan hareketle "vatandaşlarının hepsinin birlik halinde, kültürel ve ekonomik olarak refah seviyeleri yükselmiş ve kendi aralarında kardeş oldukları, ırk ve din farklarının yok

---

[35] Abdullah Cevdet, "Şâir Cennet Yapıcı", *İçtihad*, 4 Haziran 1931, No: 347, s.5738.
[36] Abdullah Cevdet, "Yaşamak Korkusu", *İçtihâd*, 15 Teşrin-i Sâni |1|327, No: 35, s.912.

edildiği bir Türkiye görmek"[37] *İçtihad* sahibinin önde gelen emeli haline gelmiştir. A. Cevdet birlikte düşündüğü diğer arkadaşları ile bu amacını gerçekleştirebilmek için dergisini koşullar zor da olsa çıkarmaya gayret etmiştir.

İlk 11 sayısı Cenevre'de çıkan *İçtihad*'ın 16 sayfası Osmanlıcadır. 16 sayfası da diğer Avrupa dillerinden (İtalyanca, Romence, İngilizce) olmakla birlikte çoğunluğu Fransızca'dır. Cevdet, 1904'te Osmanlı hânedanını ağır bir şekilde eleştirdiği eserini[38] yayımlamasıyla II. Abdülhamid'in isteğiyle Cenevre'den sınır dışı edilmiş, dergi idaresi el değiştirmiş ve dergiyi 1905'te Kahire'ye taşımıştır. Bu dönemde Kahire'de Jön Türk hareketi oldukça etkindir. *İçtihad*'ın nakli buradaki entelektüel hayata canlılık kazandırmıştır. II. Meşrutiyet'in ilan edilmesinden iki yıl sonra matbaasını İstanbul'a taşıyan Abdullah Cevdet, *İçtihad*'ı 24. sayısından itibaren yeniden çıkarmaya başlamıştır. Cenevre'de çıkan ilk 11 sayı ortalama 32'şer sayfadır. Dış ön kapakta sadece derginin adı ve içindekiler yer alırken, *"ayda bir def'a Türkçe ve Fransızca olarak neşr edilir Mecmua-i Osmaniye ve İslâmiyedir"* ibaresi yazılıdır. Aynı ibareler iç kapakta da vardır. 12. sayıdan itibaren dış kapaktaki ibare *"mecmua-i edebîye ve içtimâiyedir"* olarak değiştirilirken iç kapak aynı kalmış, 21. sayıda da dış kapak yazısı aynı kalırken, iç kapaktaki yazı, *"serbest mecmua-i ilmiye ve edebîyedir"* şekline dönüştürülerek *"İslâmiye"* kelimesi çıkartılmıştır. Dergi 24. sayıdan itibaren İstanbul'da yayımlanır. İstanbul'da çıkmaya başlayan *İçtihad*'ın ilk sayısının kapağında kûfi hat ile *İçtihad* yazılmıştır. Alt yazı *"ilmî, edebî, içtimâi mecmua-i nim-mâhedir"* şeklinde değişmiştir. İç kapak başlığı altında *"ayda iki defa neşr edilir fennî, içtimaî, edebî, siyasî mecmua"* yazısı yer almaktadır. Bu başlıklar *İçtihad*'ın farklı tarihlerde kapanmasıyla değişiklikler göstermiştir. Dergi çeşitli sebeplerden dolayı kapatıldığında *İçtihad* kelimesiyle aynı kökten gelen diğer başlıklarla çıkarılmasına ısrarla devam edilmiştir.

Abdullah Cevdet'in daha önceleri yazdığı metinlerden birçoğu Osmanlı kamuoyunda tepki ile karşılanmıştır. Bazı çevirileri toplatılmış,

---

[37] Abdullah Cevdet, "Une Profession de Foi", *İçtihad*, No: 1, s.88'den akt: Mardin, *a.g.e.*, 2001, s.232-233.

[38] Abdullah Cevdet, *Bir Rüya*, Cenevre: Matbaa-i İçtihad, 1904.

yasaklanmıştır. 1910'de Dozy'den tercüme ettiği *Tarih-i İslâm* hakkında Hükümetçe toplatma kararı alınmış bütün nüshalar bir nümayişle Galata'dan denize atılmıştır.[39] *İçtihad* yayımlandığı süre içinde yaklaşık olarak yedi yıl kapalı kalmıştır. Ferdi teşebbüsün, gayretin inancın ve kararlılığın güzide bir numunesi olan *İçtihad*'ın yayın hayatına devam edebilmesi için Cevdet birçok gaile ile savaşmak zorunda kalmıştır. 1911'den itibaren İstanbul'da çıkmaya başlayan *İçtihad* 55. ve 57. sayılarında Kılıçzâde Hakkı'nın kaleme aldığı meşhur "*Pek Uyanık Bir Uyku*" yazısından sonra Meşîhat (Şeyhülislâmlık) tarafından "hissiyât-ı dîniyyeyi rencide ettiği" gerekçesiyle kapatılmıştır. Bu kapatma kararları *İçtihad* için ilk olarak 28 Mart 1913, sonra 6 Eylül 1913, *Cehd* için 6 Nisan 1913, *İşhâd* için 27 Eylül 1913 tarihlerini taşımaktadır. 16 Ekim 1913'te her ne adla olursa olsun çıkan mecmuaların toplatılması kararı Divân-ı Harb-i Örfi tarafından verilmiştir. Dergi 59. sayısında *Cehd* adıyla çıkmıştır. Aynı zamanda bu sayının numarası 59-1'dir. 60. sayıda tekrar *İçtihad*'a dönmüştür. 78, 79, ve 80. sayılar *İşhâd;* 90, 91, 92. sayılar *İştihâd,* 110. sayı *Âlem* (Sanayi ve Ticaret Mecmuası) adları ile çıkmıştır. 111 ve 116. sayılar arası da *İşhâd* adıyla çıkarken, 128. sayı *İştihâd;* 129-136. sayılar arası da *İştihât, Eski İçtihad*'dır. Derginin kapatılmasına sebep olan yazılar Kılıçzâde Hakkı, Abdullah Cevdet, Süleyman Nazif tarafından yazılmıştır. Süleyman Nazif'in 68. sayıda hükümetin çıkardığı yeni Vilayet İdare Kanununu eleştiren *Devâ-yı Katl* makalesi, Kılıçzâde'nin 73. ve 77. sayılarda dinî duyguları ve ulemâyı ve medrese talebelerini tezyif edici, *Yunus Hocanın Kendisi* ve "*Yunus Hoca Talebe*"[40] başlıklı hikâyeleri, Abdullah Cevdet'in 80. sayıda *Veliaht Yusuf İzzeddin Efendi İle Mülâkat* konuşması ve 132. sayıda *Yara ve Tuz* başlıklı yazısı dini aşağılaması, mukaddesâta saygısızlığı ve 'salâtın sûret-i mütezeyyifânede zikri' dolayısıyla derginin kapatılmasına sebep olmuştur.

İçtihad'ın önemli özelliklerinden biri kuşkusuz Cumhuriyet inkılâplarının karikatürize planlarını yıllar önceden sunmuş ve tartışmış olmasıdır. Bu proje konsantre halde Kılıçzâde Hakkı'nın *Pek Uyanık Bir Uy-*

---

[39] Murat Bardakçı, "Abdullah Cevdet'in Kitaplarını Mahkeme Kararıyla Denize Atmıştık", *Hürriyet*, 21 Ağustos 2005, s.14.

[40] [Kılıçzade Hakkı], "Yunus Hoca Talebe," *İçtihad*, 22 Ağustos 1329, No: 77, s.1703.

ku[41] makalesinde görülebilir. Latin harflerine geçiş isteği derginin çıkmaya başladığı ilk sayılarından itibaren savunulmuştur. Kadınlara toplumsal hayatta daha fazla özgürlük tanınması ve diledikleri gibi giyinmeleri, kılık kıyafette değişime gidilmesi, medreselerin kapatılması ve yerlerine Avrupa tarzında okulların açılması, şehzadelerin modern usullerde eğitilmesi, yerliliğe önem verilmesi ve sanayi kuruluşlarının geliştirilmesi, evlenmede görücü usulün terk edilmesi, kadına boşama hakkı verilmesi, tekke ve zaviyelerin kaldırılması, yerel ve merkezi yönetimde çağdaş düzenlemelere gidilmesi vb. istekler ilk olarak *İçtihad*'da dile getirilmiştir. Yine Cumhuriyet inkılâplarının en önemlilerinden olan *Tevhid-i tedrisat*'tan 1913'te ilk olarak bahseden Abdullah Cevdet olmuştur.

Abdullah Cevdet, '*İçtihad*'ı serbest bir kürsüye benzetir. Ona göre "her terbiye ve irfan sahibi bu kürsünün üzerine çıkmak ve orada içtihatlarını, fikirlerini, hislerini söylemek hakkına sahiptir. İçtihâdına muhâlif içtihatlar, kendi fikirlerine uygun düşmeyen fikirler, daha doğrusu hakikate aykırı bulduğu fikirler ve hissiyâtı yayımlayan ve ortaya koyanlar kürsüden iner inmez, kürsüye atlamak, hata ve sevapları göstermek hakkını bu kürsünün varlığı, kendisi için saklı tutmuştur."[42] Bu vaadinde sahih olan Abdullah Cevdet'in *İçtihad* kürsüsünde, içtimaî, siyasî ve coğrafî bakımdan hızlı bir değişim gösteren üç farklı siyasal dönemin sorunları, polemikleri özgürce dile getirilmiştir. Ama aynı zamanda *İçtihad* sayfaları, *İçtihad* sahibi tarafından "korkunç bir cezalandırma yeri ve azap mekânı olarak tanıtılmış ve oraya düşenler oradan çıkabilmek için, ancak oraya bir defa daha, fakat başka his ve kalemle bir

---

[41] [Kılıçzâde Hakkı], *İçtihad*, 21 Şubat 1328, No:55, s.1226–1228; *İçtihad*, 7 Mart 1328, No: 57, s.1261-1264; Bu metin, yazarın sonradan kitap haline getirdiği bir eseri içinde "Rü'yâ" başlığı altında da yayımlanmıştır. Bkz. Kılıçzâde Hakkı, *a.g.e.*, 1329, s.42-62. Yazar metni kitap haline getirirken kısmî değişiklikler ve bazı ilâveler yapılmıştır. Burada bazı maddeler ikiye ayrılmış, bazı cümlelere ilâveler yapılmış, bazı kelimelerde değişikliğe gidilmiş olmakla birlikte metnin temel felsefesine değişiklik meydana getirecek bir ilave yoktur. En başa uzun bir madde konulmuştur. Bu maddede devleti en iyi şekilde yönetecek yeni bir padişahın tahta geçmesi ve veraset usulüne son verilmesi işlenmiştir. Bu metnin diğer kaynaklardaki bazı küçük değişikliklerle verilmiş çevrim yazıları için bak: Hanioğlu, *a.g.e.*, 1981, s.375-383; *MTSD*, İstanbul: İletişim Yay., C.3, s.593-598. Cündioğlu, *a.g.e.*, 1999, s.161-172, Gündüz, *a.g.e.*, Ankara 2007; İçtihad'daki makalenin kısa bir özeti için bak: Metîn Kayahan Özgül, *Türk Edebiyatında Siyasi Rüyâlar*, Ankara: Akçağ Yay., 1989, s.146-148.

[42] Abdullah Cevdet, "Şîme-i Muhabbet", *İçtihâd*, No: 89, 16 Kânûn-ı Sâni 1329, s.1979

daha girmekle mümkün olabilir!"[43] hükmü verilmiştir. İşte *İçtihad*, hem serbest bir düşünce platformu, hem tenkit, tahlil ve tercim mekânı olarak işlete işlete bitirilemeyecek zengin bir fikir kaynağı ve yakın tarihimizin büyük bir tezatlar mahşeridir. Ömrü ateş bahçesinde geçen mütefekkir şair Cevdet'i en iyi anlatan dörtlüklerinden biri şöyledir:

Bu toprağa beni atdı bir şimşek; / Yanan kanatlarım kaldı göklerde;

Yaşatmak gayreti yaşattı beni. / Ölmemin teselli olduğu yerde.[44]

Abdullah Cevdet kucağında yaşadığı toplumun farkında biridir. Bu şiirindeki sosyolojik gerçekliği tahlil etmek ayrı bir yazının mevzuudur. Bu haliyle Cevdet memleketi tanıyan, sosyolojik düşünce sahibi biridir. Bu yönü üzerine bu güne kadar durulmamıştır. II. Meşrutiyetin hür ortamında görüşlerinden dolayı hasımları olağanüstü olumsuz eleştiriler yöneltmişlerdir. O bütün bu eleştirilere büyük bir sabır göstererek, kendisine isnat edilen sıfatları muarızlarına kullanmamıştır. Bütün bu ağır eleştirilerin sebebini, kendileri gibi düşünmemek, aykırı olmak olarak görmüştür. Bu karakterinden de hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Kendisine 'zındık', 'alçak', 'dinsiz', Adüvvallah (Allah Düşmanı), 'bedtıynet'(kötü karakterli), 'la'in'(lanetli), 'habis'(pis) vb. birçok sıfatlarla saldırılmıştır. İlginçtir, bütün bu hücumlara Cevdet ayniyle veya fazlasıyla mukabele etmemiştir. Muarızlarına büyük bir teenni ve tesamuh göstermiştir. Dozy'den çevirdiği kitap yüzünden ağır şekilde eleştirilmesi üzerine: "rica ederim, nezaket ve nezahet ve en ibtidâi terbiye böyle kelimeler istimaliyle kâbil-i telif midir? Ve bir eseri tahlil ve tenkid böyle basma kalıb elfâz-ı şütûmiye (galiz küfürler) sarfıyla mı yapılır?, yanlış varsa gereğince ifade edilir.[45] diyerek cevap vermiştir. Yine 1925'te 'damızlık insan celbine taraftar' olduğu gerekçesiyle yapılan eleştirilere şu cevabı vermiştir: "Sağduyu erbabını dinden tiksindiren ve soğutan, din namına yapılan bu fahiş dinsizlik ve imansızlıklardır. Ben memleketimin hayrı namına iyi niyetli saf ve temiz olarak tarihimizde örneği bolca cereyan etmiş olan bir nazariye ortaya koydum. Nazariyemin mevcut durumda uygulanması mümkün olmayabilir. Ve hatta ha-

---

[43] A. Cevdet, "Kastamonu'da Kurûn-ı Vusta", *İçtihad*, 14 Mart 1329, No: 58, s.1271-1274.

[44] Abdullah Cevdet, *İctihad*, 1 Teşrin-i Evvel 1929, No: 282, s.5267

[45] Abdullah Cevdet, 'Sebilü'r-Reşad'a Cevab', *İçtihad*, 1 Teşrin-i Sâni 1924, No: 171, s.3445.

talı olabilir. Fakat bu bana, münakaşa ile gösterilmeli."[46] Ömrü ateş mütefekkirin zihnî hışmı ve kızgınlığı bu yüzdendir. Ama o hiçbir zaman, son zamanlarda da görüldüğü[47] gibi içinde yaşadığı toplumdan tiksinerek, kendini soyutlayıp, halkını aşağılayan biri olmamıştır. Cemil Meriç'in ifadesiyle, 'namussuzluğun kaide olduğu bir toplumda' elbette beşer olarak onun da hataları, hasislikleri, hırsları, tenakuzları vardır. Bütün bunlar bir yönüyle de inkılâp dönemlerinin aydınlara icbar ettiği sosyal gerçekliklerdendir.

Abdullah Cevdet 'Avrupa'dan damızlık' istedi mi?

Modern Türkiye'nin özellikle kültürel sahada temellerinin atılmasında önemli katkıları olan Abdullah Cevdet hakkında değinilmesi gereken önemli konulardan biri *"Islah-ı nesil"* (damızlık adam talep etme)[48] projesidir. Gerçekten onun böyle bir beyânatının olup olmadığı açık olarak ortaya konulmuş değildir. Tartışma, Abdullah Cevdet'in 25 Mayıs 1920'de Sıhhıye Müdürlüğüne atanmasından sonra, bir Fransız mecmuasına[49] Türkiye'nin tarım ve nüfus politikası konusunda verdiği bir demeçle başlamıştır. Bu sırada hiçbir etkisi görülmeyen demecin yankıları Cevdet'in 1925'te Mustafa Kemal tarafından Ankara'ya çağrılması ile duyulur. Ziyaretin detayları ve amacı konusunda farklı bilgiler vardır.[50] Bazıları çağrıl-

---

[46] *Akşam*, "Damızlık İnsan Meselesi: Abdullah Cevdet Bey'e Göre Mesele'nin Mahiyeti, İçtihad Kahramanı: 'Bir Nazariye Söyledim, Yanlış Olabilir' Diyor.", 18 K. Sâni 1341, s.1.

[47] Mine Kırıkkanat, "Halkımız Eğleniyor", *Radikal*, 27.07.2005. Bu konuda ayrıca, Kırıkkanat'ın bu yazısına ilişkin basında yapılan aynı tarihlerdeki tartışmalara bakılabilir.

[48] Cevdet'in böyle bir beyanatının olup olmadığı kesinlik kazanmamasına rağmen, bu tartışma, 'bir şeyin şüyûu vukuûndan beterdir' kaidesini doğrularcasına onun üzerine kalmıştır. Bu konu, Ankara Büyükşehir Belediyesinin 17.08.2005 tarihinde Çankaya'daki Abdullah Cevdet Sokağı'nın adını Yusuf Halaçoğlu olarak değiştirmeyle kamuoyunda geniş bir şekilde tartışılmıştır. Cevdet'in 'damızlık talep ettiği', 'din, millet ve devlet düşmanı' olduğu iddia edilerek adı sokaktan kaldırılmıştır. Kamuoyu yaygın bir şekilde Cevdet'in böylesi bir beyanatının olduğu yönde kanaat sergilemiştir. Ancak basında yer alan tartışmaların büyük bir kısmı temel kaynaklardan hareketle değil, ikinci, üçüncü kişilerin söylediklerinden hareketle yapılmıştır. Bu da, tarihi bir şahsiyetin ya da konunun nasıl anlaşılmaza sokulduğunun ve basite indirgenerek harcandığının özgün bir örneğini oluşturmuştur.

[49] Hanioğlu'nun belirttiğine göre, *Pres de Soir*, 3 Haziran 1920, No: 25.

[50] Bu ziyaretin mebusluk için değil sıhhiye müsteşarlığı için olduğu da ileri sürülmüştür. Zeki Arıkan, "Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Mektubundan: 'Gazi Paşa İle Dört Saat Görüştük'", *Toplumsal Tarih*, Nisan 2005, S.136, s.102. Bu çağrılmayı *Tevhid-i Efkâr*, A. Cevdet Elazığ Mebusluğuna getirilecek şeklinde yorumlamıştır. "Avrupa'dan Damızlık Adam Celbini İsteyen de Var" No:1276, 12 K.

manın Elazığ mebusluğuna getirilmek için olduğunu belirtir. Cevdet de seyahat gözlemlerini *İçtihad*'da anlatmış[51] ancak niçin çağrıldığı hakkında bilgi vermemiştir. Bu sırada dönemin gazetelerinde onun Avrupa'dan damızlık getirmek isteyen biri olduğu ileri sürülmeye başlanmıştır. Bunun üzerine ülke ve Elazığ kamuoyu Cevdet hakkında ikiye bölünmüş, konu olumlu ve olumsuz yönde büyük taraftar toplayarak tartışılmıştır.

Hayatı ve düşünceleri ile "tezatlar ma'şeri", "fikir çapkını" olarak sıfatlanmış Cevdet, II. Meşrutiyet'in ütopik görüşlü bir aydınıdır. Dolayısıyla onun modernleşme, kadın, aile, evlenme, örtünme gibi konulardaki görüş ve düşünceleri doğrultusunda, gerçekten 'Avrupa'dan damızlık celbi' gibi çirkin bir öneri ileri sürebileceği konusu tartışmaya açıktır. Tartışmanın temelinde aslında Abdullah Cevdet üzerine derinlemesine entelektüel(felsefi, sosyolojik edebî ve dinî bakımdan) bir biyografiden yoksunluk gelir. Konunun fazlaca tartışılmaya başladığı dönem hesaba katıldığında hadise daha da girift bir durumdadır. Cevdet çeşitli beyanatlar verdiyse de o günden bu güne 'damızlık adam isteyen adam' olarak bilinegelmiştir. Türk basınının 2005 Temmuzundaki tutumu bu hükmü teyit eder niteliktedir.

Onun böyle bilinmesine büyük ölçüde Türk düşüncesinin önde gelen mümessilleri sebep olmuştur denilebilir. Samet Ağaoğlu detaylı bilgi ve kaynak vermeden onun 'damızlık insan getirmek istediğini' belirten bir yazısından söz eder.[52] Ülken de, onun farkına varmadan Gustave Le Bonn'dan hareketle "melezleşme teorisini" savunduğunu, ancak neyi savunduğunun bile farkında olmadığını, dolayısıyla yazılarının büyük hücuma uğradığını[53] belirtir. Samet Ağaoğlu ve Ülken'den hareketle

---

Sâni 1340, s.1; Son Telgraf gazetesi de bu şekilde düşünerek manşet atmıştır. "Abdullah Cevdet Bey de Mebus Olacak? Nidâ-ı Hayretine Kendisinin Cevâbı ve Bizim Mukabelemiz", *Son Telgraf*, No: 194, 28 K. Sâni 1340, s.2; Abdullah Cevdet'in Ankara'ya niçin çağrıldığı konusunda belirgin bilgiler olmamasına karşın Son Telgraf bu haberi şu başlıkla vermiştir: "Reis-i Cumhur Tarafından Kabul Edilen Abdullah Cevdet Bey'in Damızlık İnsan Celbi Hakkındaki Fikri" , *Son Telgraf*, No: 208, 11 Şubat 1340, s.2. Bu başlıkla verilen haberin içeriğinde 'damızlık insan celbi' hakkında hiçbir bilgi yoktur.

[51] Abdullah Cevdet, "Gazinin Köşkünde", *İçtihad*, 15 Kanun-ı Evvel [1]925, No: 194, s.3813-3816. Abdullah Cevdet bu yazısında ziyaretin amacı ile ilgili bilgiler vermemiştir. Çankaya köşkü ve Atatürk hakkındaki intibaları ile dönemin siyaseti hakkında yorumlar yapmıştır.

[52] Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.39-40.

[53] Ülken, *a.g.e.*, 2001a, s.256. Ülken, bu bilgiler konusunda her hangi bir kaynak zikretmez.

Bolay da Cevdet'in damızlık taraftarı bir adam olduğunu tekrarlar[54]. Ancak o da hem gazete yorumunda hem de kitabında hiçbir kaynak belirtmez. Ancak, Hanioğlu, Cevdet'in bu konuda bir beyanatının olmadığını söyleyerek onun lehine bir görüş ortaya koyar. Hanioğlu, bunun İslâmcı çevrelerce Cevdet'e yapılan bir suçlama ve isnat olduğu görüşündedir.[55] Osmanlı'da 'Sosyal Darwinizm' tartışmalarını derinlemesine inceleyen Doğan, Cevdet'in biyolojik materyalizme ilişkin ilgi ve görüşlerini açıklar ama böylesi bir söyleminden söz etmez.[56]

Bizce meselenin mahiyeti şu merkezdedir: Cevdet'in II. Meşrutiyet dönemi boyunca en çok üzerinde durduğu konulardan biri Anadolu insanının mahrumiyeti, cehaleti, fakirliği ve tükenmişliğidir. O, bu sorun karşısında sürekli çözümler üretmeye çalışır. İşte bunlardan biri de Balkan Savaşları sırasında Anadolu'ya hızla akan göçmenlerin iaşe ve ibatesi ve onlardan yararlanma üzerinedir. Bu konuda 1913'te yazdığı bir yazıda sonradan 'damızlık isteyen adam' olarak nitelenmesine sebep olacak görüşlerin ilk nüvesini görmek mümkündür. Bu yazıda onun Avrupa'dan getirilecekler hakkında söyledikleri şöyledir:

> "Hayvanları, meselâ at cinsini çoğaltmak ve ıslah etmek için az çok tedbirler alınır, talimnâmeler, tertip edilir, memurlar vazifeli kılınır olduğu halde, 'insan cinsini çoğaltma ve ıslah' başlığıyla kaleme alınacak bir makalenin bile okunmaya tenezzül edilemeyecek bir çirkinlik addolunacağı muhakkaktır. Mahsuldar, fakat oturanı olmayan arazimizin canlanması ve iskânı bizim öncelikli ve mukaddes fetihlerimizi teşkil etsin. Rumeli vilâyetlerinden binlerce memur geldi. Bunlara kanunen işinden ayrılmış nazarıyla bile bakılamaz. Bunlar kimsenin mesul olmadığı veyahut herkesin mesul olduğu bir felâket yüzünden memuriyetlerinden ayrıldılar. Bunlara hükümet uzun müddet maaş vermeye mütehammil değildir. Hiçbir iş görmeksizin işlerinden ayrılan bu insanlar, kahvelerde vakit geçirerek uzun müddet karşılıksız maaş almaya bu memurların insaf ve vicdanları da mütehammil olmasa gerektir. Eğitim-öğretin süresi üç-dört aydan ibaret bir mektep tesis olunsun. Bu memurların bu mektebe devam etmeleri teklif olunsun. Bu üç-dört ay zarfında bir köylüce bilinmesi lazım ve köylüye anlatılması kâbil olan günlük bilgiler onlara öğretilsin. Mesela, hıfzıssıhha, baytarlığa, yeni yöntemlerle ziraat işlerine, aşıcılığa ve bu gibi faydalı iş-

---

[54] Süleyman Hayri Bolay, "Batıcılığı Abartmış Bir şahsiyet: Abdullah Cevdet", *Zaman*, 27.8.2005; Aynı yazar, *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel Yay., 2007 s.207-212. (Kitabın Abdullah Cevdet ile ilgili bölümünde çok fazla yanlış bilgi mevcuttur).

[55] Hanioğlu, *a.g.e.*, 1981, s.387-388; Ayrıca bak: Hanioğlu, "Blueprints..."; Aynı yazar: "Abdullah Cevdet", *TDV İA*, C.1, s. 93; Aynı yazar, "Dindar Bir Dinsiz...(1,2)b", *Zaman*, 16.09.2005.

[56] A.Doğan, *a.g.e.*, 2005.

> lere uygun iş bilgileri verilsin. Bu memurlar köylere olmasa da nahiyelere dağılsınlar. Köyleri irşât, ikâz, talim etsinler ve alacakları maaşları bu suretle hakkıyla alsınlar. Anadolu'da 40.000 köy vardır. Bunların her onuna bir kişi gitse dört bin memur işsiz olarak İstanbul'da kalmaktan ve buna karşılık devlet hazinesinden para almak azabından kurtulmuş olur."[57]

Abdullah Cevdet, 1925 senesinde konuyla ilgili hakkında çıkan basın haberlerini, 'hadiseyi çarpıtma' olarak değerlendirmiştir. Basının bu çarpıtmasına kızan Abdullah Cevdet, *Akşam* gazetesine verdiği bir demeçte 'ben memleketimin hayrına iyi niyetli saf ve temiz olarak ve tarihimizde bolca örneği bulunan bir nazariye söyledim, nazariyem mevcut durumda uygulanamayabilir, hatta yanlış olabilir, ancak bu bana münakaşa ile gösterilmeli' dedikten sonra görüşlerini şöyle özetlemiştir:

> "Son Telgraf'ın benden aldığı seyahatime âid bazı beyanatım, arasında memleketin müthiş nüfus boşluğu hakkında Türkleşmek şartıyla* kaydını sârîhan ve kat'iyyen koyduktan sonra, Almanya ve İtalya gibi, her sene bir milyona yakın miktarda artan memleketlerin muhacirat akınını istediğimiz nisbetde Anadolu'nun boş olan ve hazineler vermek için bâzular ve ilm u sanat bekleyen toprakları üzerine açabiliriz'. Meâlinde bir mütalâa dermiyân etmişdim. Yek-pâre olan bu ifadem, hiç mâna ve mahiyeti olmadığı halde *'Reis-i Cumhur Tarafından Kabul Edilen Abdullah Cevdet Bey'in Damızlık İnsan Celbi Hakkındaki Fikri'* sernâme-i garîbi altına alınmıştır."[58]

Görüldüğü gibi, onun talebi, Anadolu'ya Avrupa'dan tarımla uğraşan göçmen çiftçi insanların getirilmesidir. Bir başka yönüyle Kürtçülük yaptığı da iddia edilen Cevdet'in söz konusu nazariyesine özellikle 'Türkleşmek şartını' koyması üzerinde düşünülmesi gereken bir durumdur. Abdullah Cevdet yazı hayatının büyük bir bölümünde sert, keskin ve aykırı söylemleri ile daima tepki gören biri olmuş, olumsuz eleştiriler almıştır. Bu da onun zaman zaman anlaşıl(a)mamasına sebep olmuştur. Burada bahsi geçen tartışma konusunda toplumun yanlış yönlendirildiği, ya da yanlış anlaşıldığı aile yakınları tarafından da belirtilmiştir.[59] En yakın arkadaşlarına bile "hicran ve heyecanla görüyorum ki

---

[57] Abdullah Cevdet, "Köylülerimiz İçin", *İçtihad*, 25 Nisan 1329, No: 63, s.1364.

* Özgün alıntıda altı çizilmiş.

[58] "Abdullah Cevdet Bey'e Göre Meselenin Mahiyeti", *Akşam*, 18, Kânun-ı sâni, 1341, s.1. Bu gazete yazısı ve Cevdet'in "Köylülerimiz İçin" makalesinin tamamı bu derleme içinde mevcuttur.

[59] Dr. Cevdet'in böyle bir söyleminin olmadığını torunu da ifade etmiştir. Taner Derbentli |Abdullah Cevdet'in torunu|, *TRT 2 Portreler Programı*, "Abdullah Cevdet", 19.02.2008, Saat: 22:30.

herkes gibi sen de beni anlamıyorsun"[60] şeklindeki hayıflanmaları onun çoğu zaman yanlış anlaşılan birisinin olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu yanlış anlama onun üslubundandır.

Aslında bu beyan onun aykırı, keskin ve yanlış da düşünse, bu memleketin hayrına gayret sarf ettiğinin bir göstergesidir. Ne var ki o, düşündüklerini oldukça sert -ve belki de yanlış bir üslupla- ifade etmiştir. Yakın dostu Süleyman Nazif'e, "kardeşlerim Türklere kevser-i zevk ve sefâ sunmuyorum, acı bir ilâç veriyorum, bu acı ilâcı içmeyenin helâk olacağını sanatsız, süssüz, fakat samimî bir şefkât ve muhabbetin, candan bir fedâkarlığın lisânıyla söylüyorum"[61] ifadeleri onun samimiyet ve gerçekliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Abdullah Cevdet kucağında yaşadığı toplumun farkındadır. Hışmı ve kızgınlığı bu yüzdendir. Ne var ki bu topraklarda aydın, 'kucağında yaşadığı toplumun üvey evladı' olmaya mahkûmdur. Ama o hiçbir zaman içinde yaşadığımız zamanda bolca örneği görülenler gibi kucağında yaşadığı toplumdan tiksinerek, kendini soyutlayıp, fildişi kulesine çekilen, halkını aşağılayan biri olmamıştır. Netice olarak, aykırı sesler bu kültürün renkleridir. Bunları ötekileştirmek, reddetmek yerine kabul edip sahip çıkmak, Türk kültürünün kazanımı olacaktır. Whitehead'ın yabancı kültürler için söylediği sözler, bu konuda oldukça ufuk vericidir: "Bizimkilerden farklı âdetlere sahip olan milletler, bizim düşmanlarımız değildirler. Onlar bize Tanrı'nın lütfudurlar. İnsanlar başkalarıyla anlaşabilmek için gerekli benzerlikler, dikkat ve tecessüslerini harekete geçirecek farklar ve taktirlerini kazanabilecek yüce değeler bulmak isterler."[62] Yakın tarihin aydınlarında bu farklar ve benzerlikler fazlasıyla mevcuttur.

"'Dindar Bir Dinsiz Ya da Dinsiz Bir Dindar'ın 'Çelişkiler Ma'şeri' Fikir Dünyası Üzerine Bazı Notlar",

Düşünen Siyaset, Ankara 2007, S.22, s. 275-295.

---

[60] Süleyman Nazif, "el-Cezire Mektubları, Husûmet mi, Muhabbet mi ", *İçtihad*, 6 Mart 1330, S. 96, s.2156.

[61] A.[bdullah], C.[evdet], "el-Cezîre Mektubları, Husûmet mi, Muhabbet mi ", *İçtihad*, 6 Mart 1330, S. 96, s.2157.

[62] A.N. Whitehead, *Science and Modern World*'den naklen: T.S. Eliot, *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev: Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1981, s.46.

Çağdaş Türk Düşüncesinde Mehmed Âkif'i Anlama ve Konumlandırma Sorunu



Türk düşüncesini Türkiye'deki sosyal, siyasî ve düşünsel değişimin tarihi vetiresini dikkate alarak, bütünlük içinde ele alan yerli ve yabancı, bireysel ve kolektif kapsamlı araştırmalarda bir milletin millî marşını yazan Âkif'in hak ettiği yeri, ilgiyi ve ağırlığı bulduğu söylenemez. Hakkında bu güne kadar derinlemesine bir biyografinin yazıl(a)manış olması, sinema, tiyatro, resim vb. gibi sanat sahalarına aktarılamaması bu tespitin göstergeleri arasındadır. İstiklal Marşı şairi adına uluslararası bir sempozyumun düzenlenebilmesi için ölümünden sonra 70 yılın geçmesinin ve adına bir üniversite kurulmasının beklenmesi de bu tespitin doğruluğuna hizmet edebilir.

Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, Türkiye'de Modernliğin Oluşumu, Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce gibi çalışmaların Âkif'i ele alış yöntem ve zihniyetinde sorunlar vardır. Bunların yanında, özellikle son dönemlerde *Safahat*'ı merkez alan çok sayıda çalışma çıkmaktadır. Ancak bunların çoğu, Âkif'in düşünce dünyasına nüfuz edememektedir. Bu durum Akif'in hafızalardaki ideolojik konumlandırılmışlığını tahkim etmekte, onu anlamayı gün geçtikçe daha da zorlaştırmaktadır. Konuyla ilgili olarak en başta ifade edilmesi gerekli hususlardan biri, bir düşünce adamı olarak Akif'in etraflı bir biyografisine sahip olmamaktır. Akif üzerine büyük bir birikimden söz edilebilir. Ancak bunların çoğu birbirinin tekrarı ve Akif'i anlamaktan ve anlatmaktan uzaktır. Bir düşünce adamı olarak Âkif'in etraflı bir biyografisine sahip olduğumuz söylenemez. Âkif üzerine irili ufaklı büyük bir birikimden söz edilebilir. Ancak bunlardan pek çoğu birbirinin tekrarı ve Âkif'i anlamaktan, anlatmaktan uzaktır. Özellikle son dönemlerde kâr hırsı ile piyasaya çıkanlardan pek çoğu ise, Âkif'in anlamayı daha da zor hale getirmektedir. Bu durumun

sebeplerinden biri, dil ve kültür koordinatlarının Âkif'i anlamak noktasından hayli farklılığıdır. En başta, Âkif'i anlamanın, onun düşüncelerine nüfuz etmenin yolu, çok iyi bir dil bilgisi (Türkçe, Arapça, Farsça ve Fransızca) ve etraflı bir dönem bilgisi (en kaba hatlarıyla son iki yüzyıllık modernleşme tarihi, kişi, kurum, olay ve olguları hakkında geniş bir bilgi) edinmekten geçmektedir.

Burada öncelikle çağdaş Türk düşüncesini etkilediği varsayılan *Hilmi Ziya Ülken, Niyazi Berkes, Tarık Zafer Tunaya, Bernard Lewis, Erik Jan Zürcher ve Feroz Ahmad*'in konuya bakışlarına değinilecektir. Ayrıca son dönemlerin önemli birikimi, *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce ve İslâm Ansiklopedisi*'nin Âkif'e bakışları tartışılacaktır. Son olarak, Âkif'in çağdaş Türk düşüncesindeki gerçek yerini belirlemede görüş ve eserleriyle önemli farklarının ve katkılarının olduğu varsayılan *İsmail Kara, Dücane Cündioğlu, Ertuğrul Düzdağ* ve *D. Mehmed Doğan* kısaca ele alınacaktır.

Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* eserinde son üç yüzyıllık entelektüel hayatı elekten geçirirken, bazı isimlere neredeyse hiç yer vermez. Bunlardan biri de Âkif'tir. Bu kapsamlı eserde Âkif sadece yedi yerde zikredilir. Ülken, önce Âkif ve Fikret tartışmasına değinir, ardından II. Meşrutiyet dönemi aydınlarını tasniflerken, Âkif'i modernist İslâmcılar sınıfına koyar. İslâmcıların fikir ve eserlerini tasnif edip üzerlerinde uzun değerlendirmeler yapar, modernist ve Türkçü İslâmcıları anlatırken, akımın önde gelen bütün isimlerini sıralar, etkilerini, faaliyetlerini sayar ama Âkif'ten bahsetmez. Sadece Şemseddin Günaltay'ın *Zulmetten Nura* eserinde Âkif'in *Safahat*'ından parçalar alındığına değinmekle yetinir. Benzer biçimde, batının ahlâk buhranı karşısında toplumu korumaya çalışan bir İslâmcı sınıfın olduğunu ve bunların başında da Âkif'in olduğunu belirtir. Cemaleddin Afgani'nin bazı çevreler tarafından tenkit edildiğini ve Âkif'in bu tartışmada Afgani tarafını tuttuğunu, *Safahat*'ta ona övgüler yolladığını belirterek, Âkif'in İslâm modernistlerinden etkilenmesini konu edinir, ancak detay vermez. Ülken, II. Meşrutiyet dönemi fikir ve mütefekkirleri hakkında bir özet yaparken de, Batıcılık ve İslâmcılığın en gergin zamanlarında fikirlerden çok duygu ve heyecanların konuşmaya başladığını, tarafların ve ideologların fikir adamlığından çıkıp şairliğe geçtiklerini söyler. Burada Âkif'in *Safahat*'ının Fikret'in eserlerine karşılık geldiğini belirtir. Fikret'i

imanlı bir insan olarak görürken, Âkif'i Fikret'in insaniyetçiliğine karşı Müslüman sosyalist olarak değerlendirir. *Çağdaş Düşünce Tarihinde* Âkif, bir defalığına 12 Mart 1921'de İstiklâl Marşını yazmasını konu edinilerek zikredilir.[1] Bütün bunlardan sonra, Ülken'in belirgin bir şekilde Âkif'i eserine sokmama gayreti içinde olduğu görülür. Bu sansürün farklı nedenleri olabilir. Ancak birkaç yerde Âkif üzerine verdiği hükümler de onu hakkıyla anlatan, onun anlaşılmasına vesile olan atıflar değildir.

Son dönem Türk düşünce, tarih ve modernleşmesi çalışmalarında pek çok araştırmacının uğrağı olan Niyazi Berkes'in kült eseri *Türkiye'de Çağdaşlaşma*'da[2] da Âkif'e yeterli yerin ayrıldığı söylenemez. Yapılan atıflar da Ülken'de olduğu gibi yanlıdır. Berkes, eserinin son kısmında yedi yerde Âkif'i zikreder. İlk olarak, batı medeniyetini konu edinirken, bu yeni uygarlığı, İslâmcı görüşün önde gelen isimlerinden Âkif'in yargısının sonraları, tek dişi kaldığını söyleyeceği 'canavar' uygarlık olduğu belirtir. Said Halim Paşa'nın bazı Fransızca eserlerinin Âkif tarafından tercüme edildiğine dipnotta değindikten sonra, Âkif'in hamisinin Said Halim olduğunu belirtir[3]. Âkif'in Türkiye'deki tartışmalara Mısırlı yazarların tercümeleri ile katıldığını söyler ve burada Mehmed Ferid Vecdi'den tercüme edilen *Müslüman Kadını*[4] söz konusudur. Yine, Abdullah Cevdet'in Dozy tercümesi dolayısıyla, Âkif'in onu mülhid olarak suçlamasına atıf yapar. Kurtuluş savaşını bir İslâm devleti kurmak niyetiyle yapanların başında Âkif geldiğine değinerek, aynı fikir ve idealin Âkif'in çağdaşı Muhammed İkbal'in Pakistan'ında da olduğunu belirtir. Ancak Berkes, bu atıflarda Âkif'i küçümser ve ideallerini gerçekleştiremeyen boş hayaller sahibi biri olarak görür. Son olarak Berkes, Âkif'i Kur'an çevirisi meselesinde zikreder.[5] Kur'an çevirisi konusunun yanlışlara ve kazanç sömürücülüğüne yol açmaması düşüncesiyle, çevirme ödevinin hem din, hem dil açısından en yetkili sayılan Mehmed Âkif'e verilmesinin Meclis yetkililerince düşünüldüğünü belirtir. TBMM'nin Kur'an çevirisi ödevi verdiği Mehmed Âkif'in, 1923'ten sonra Kurtuluş Savaşı-

---

[1] Ülken, *a.g.e.*, İstanbul 2001, s.351.

[2] Berkes, *a.g.e.*, 2002.

[3] Berkes, *a.g.e.*, s.447.

[4] Mehmed Ferid Vecdi, *Müslüman Kadını*, Müt: Mehmed Âkif, İst., Ahmet Saki Bey Mat., 1325/1909.

[5] Berkes, *a.g.e.*, s.543.

nın İslâm devleti kurulmasıyla sonuçlanmayacağını anlayarak Mısır'a çekildiğini yazar. Âkif'in bu Kur'an çevirisinin resmî bir metin olmaması şartını koyduğunu, daha sonra da bu projeden vazgeçtiğini ve parayı iade etme dürüstlüğünü gösterdiğini belirtir. Ülken'de olduğu gibi Berkes de Âkif'e karşı olumsuz bir tavır içindedir. Verdiği hükümler sağlam kaynaklara dayanmaktan ziyade, bireysel değer yargılarının mahsulüdür.

Türkiye'de özellikle II. Meşrutiyet dönemi farklı siyasal akımları üzerine ilk çalışmaları başlatan Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*[6] başlıklı hacimli eserinde Âkif'e oldukça az değinmiştir. Çalışmanın kaynakları oldukça dar ve belirli bir çevreden yapılmıştır. Örneğin II. Meşrutiyet'in *Sebilü'r-Reşad* haricindeki diğer pek çok İslâmcı dergisine neredeyse hiç yer verilmez. Zaten İsmail Kara'ya göre, temsil kabiliyeti düşük kaynaklar kullanılırken, yapılan yorumlar, kullanılan ifadeler ve varılan hükümler de hayli amacını aşmakta ve gerçekliği yansınmaktan uzak gibi durmaktadır. Zira Tunaya'ya göre, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcılığının önde gelen aktörleri arasında Âkif yer almaz. Buna karşılık, Said Halim Paşa, Ahmed Naim, Mehmed Şemseddin, Şeyh Muhsin-i Fani (Hüseyin Kazım Kadri) ve Türkiye'deki aydınlara etki eden Mısır ve Ortadoğu kökenli İslâm reformistleridir.

Osmanlı devletinin parçalanma sebeplerini sayarken, 'taklit'ten bahsedilir ve Âkif'in her şeyi taklit olan insanın kendisi de taklit bir insan olur tarzındaki ifadesine atıf yapılmış ve böylesi bir toplumun yaşamayacağı üzerinde durulmuştur. Bir sayfa ileride Mehmed Şemseddin'in aynı konuda *Zulmetten Nura* isimli eserinde Âkif'in şiirlerine atıf yaptığı hatırlatılır.[7] Fırka ve fırkacılık konusunu işlerlerken kısaca Âkif'in görüşlerine yer vermiştir. Âkif'in buradaki görüşleri *Sebilü'r-Reşad* dergisinden alınma bir cümledir ve temsil kabiliyeti yok hükmündedir. Tunaya'nın Âkif'e diğer atfı, Türkçülüğün cemaat ilkesine muhalif olduğunu belirtmesi sırasındadır. Âkif'in milliyet ve kavmiyet karşıtı olduğunu söyler. Bir başka vesile ile Âkif'in milliyetle, İslâm birliğini bağdaştırıcı fikirlerinin olduğunu söyler. Âkif'e bir diğer atıf, 1947 yılında *Sebilü'r-Reşad*'ın yeniden yayımlanmaya başlaması üzerine Ömer Rıza

---

[6] Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyânı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

[7] Tunaya, *a.g.e.*, s. 8.

Doğrul'un Âkif üzerine yazdığı yazı vesilesiyle olmuştur. Buna göre, 1947'den sonra bir İslâm inkılâbı yapılmaktadır ve Âkif'in idealleri gerçekleşmek üzeredir.

Türkiye'nin toplum ve fikir alanındaki modernleşme sürecine değinenlerin önemli kaynaklarından biri de, Bernard Lewis'in[8] *Modern Türkiye'nin Doğuşu* adlı eserdir. Ancak, Lewis son dört yüzyılı elekten geçirirken, Âkif'e sadece bir dipnotta, Said Halim Paşa'nın bazı eserlerini tercüme etmesi vesilesiyle değinir. Anlaşılan, ona göre, Âkif'in modern Türkiye'nin doğuşunda katkısı yoktur. Aynı şekilde yakın dönem siyaset ve modernleşme eserleri ile adından çokça söz ettiren Feroz Ahmad da *Türkiye'de Modernliğin Oluşumu'*[9]nda Âkif'ten söz etmez.

Özellikle 1990 sonrası Türk tarihi ve tarihçiliği üzerinde önemli etkileri olan Erik Jan Zürcher *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi'nde*[10] Âkif'i iki defa zikreder. Birincisinde II. Meşrutiyet İslâmcılarını sayarken, Said Halim Paşa, Eşref Edib ve Mehmet Âkif'i birlikte anar.[11] İkinci zikrediş ise ilginçtir: Âkif'i anlama ve konumlandırma meselesi tam da Zürcher'in vurgu yaptığı noktada düğümlenir. Zürcher, 1970'lerden itibaren tırmanan yeni İslâmcılık hareketlerini incelerken, 6 Eylül 1980'de Konya'da yapılan büyük bir kitle gösterisine değinir.[12] "Bu gösteri esnasında şeriata dönülmesi çağrısında bulunulmuş ve (işin tuhafı, metni, radikal dinci çevrelerde büyük saygınlığa sahip Panistlamist şair Mehmed Âkif tarafından 1920'lerde yazılmış olmasına rağmen)Türk ulusal marşını söylemek reddedilmiştir. Görüldüğü üzere, Zürcher hem Âkif'i Panistlâmist olarak vasıflandırır, hem de II. Meşrutiyet İslâmcılığı ile 1970'lerden sonra teşekkül eden İslâmcılığın birbirinden ne kadar farklı hareketler olduğuna değinir."[13]

---

[8] Lewis, *a.g.e.*, 2000.

[9] Feroz Ahmad, *Türkiye'de Modernliği Oluşumu*, İstanbul: Kaynak Yay., 2002.

[10] Zürcher, *a.g.e.*, 2002.

[11] Zürcher, *a.g.e.*, s.191.

[12] Zürcher, *a.g.e.*, s. 391.

[13] Meselenin bir de 1990 sonrası İslâmcılık ile ilgisi vardır ki, bu apayrı bir değini ve araştırma alanıdır. Bu noktada kısaca söylenecek bir söz varsa o da; II. Meşrutiyet İslâmcılığı ile 1990'lardan sonra tamamıyla dünyanın, ekonomik hayatın ve toplumun değişmesiyle sekülarizmin merkezinde oluşan İslâmcılık arasında bir bağ kurmak imkânsızdır.

Son dönemlerde geniş bir edisyonla oluşturulan ve özellikle siyasî bağlamda modern Türkiye'nin düşünce atmosferini belirlemede önemli yere sahip olan *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce* başlıklı eserde Âkif *muhafazakârlık, Milliyetçilik* ve *İslâmcılık* bölümlerinde konu edinilir. *Muhafazakârlık* cildinde Murat Yılmaz Âkif'i müstakil bir 'çerçeve yazı'da kaleme almıştır.[14] Bunun dışında eserde Âkif 21 yerde zikredilir. Yılmaz yazısında Âkif'in hayatına değindikten sonra, marifet ve fazilet, aydın halk gerginliği, yanlış batı yanlış İslâm, muhafazakâr inkılâp istemesi, Asım'ın Nesline örnek: Japonya başlıklarına yer vermiştir. Tamamıyla *Safahat*'tan alınan örneklerle yazılan araştırma Âkif'in düşünce dünyasındaki yeri, önemi, farklılığı gibi konularda fikir vermekten uzaktır. Âkif'in muhafazakârlık anlayışının temellerine, kaynaklarına ve modern Türkiye'nin siyasetindeki muhafazakârlığa etkilerine değinilememiştir.

Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce'nin *İslâmcılık* cildinde İsmail Kara "*İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri*"[15] başlıklı yazısında Âkif'e çok sayıda gönderme yapmış ve bu düşünce çevresi içinde Âkif'in önemini belirgin bir tarzda ön plana çıkarmıştır. Aynı ciltte, Fatma Bostan Ünsal Âkif hakkında bir 'çerçeve yazı' kaleme almıştır. Burada Âkif'in kendine has dilini çözmeye, kavramların yer ve zamana, kullanım değerine göre anlaşılmasına yönelik bir çaba söz konusu değildir. *Safahat*'tan alınan örneklerle Âkif'in, batılılaşma ve gelenekselcilik arasında şekillenen İslâmcılığı ile İslâmcılık ve muhafazakârlık arasındaki düzemi anlatılmaktadır. Burada da Âkif'in özgünlüğüne değinen satırları bulmak zordur. Bunun dışında, 1112 sayfalık kitapta Âkif 28 yerde geçer ve kitap sonundaki seçme metinler kısmına da Âkif'in *Bülbül* şiiri alınmıştır.

Milliyetçilik cildinde ise Âkif'e münhasır bir yazı ve inceleme yoktur. Ancak çalışmanın farklı sayfalarında Âkif'e göndermeler vardır. Toplamda on yerde Âkif zikredilir ve bunlarda daha çok Âkif'in etnik milliyetçilik ile ilgili görüşleri dile getirilir. Örneğin, 'zenofobi ve milliyetçilik' işlenirken, Âkif'in Balkan Harbi sonrasında Arnavutluğun bağımsızlılı-

[14] Murat Yılmaz, "Mehmet Âkif Ersoy", *MTSD*, *C. 5*. İstanbul: İletişim Yay.,2003, s.318.

[15] İsmail Kara, "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Geçeklik Değeri", *MTSD*, *C. 6*. İletişim Yay.,2004, 34-48.

ğını ilan etmesine üzüldüğünden söz edilir.[16] 'Nihal Atsız' yazısında, Atsız'ın kan bağına bağlı olmayan Türklük tasnifi işlenirken, babası Arnavut olan Âkif'i de Türk saydığı belirtilir, *Türkiye'de Sosyal Darwinizm*[17], konusunda da Âkif'in Avrupa hakkında "Zebunküş Avrupa bir hak tanır ki: kuvvettir" mısrasına yer verilir. Bir sayfa ileride de Âkif'in, Osmanlı'yı dilenci yerine koyan Avrupa'ya değil, Müslümanları suçlamasına değinilir.[18] Eserde Âkif üzerine en çok göndermeyi, Beşir Ayvazoğlu yapmıştır. Ayvazoğlu, milliyetçilik ve İslâm konusunu işlerken,[19] Kurtuluş savaşına fiilen katılan, Hamdullah Suphi'nin rica ve ısrarlarıyla İstiklâl Marşını yazan, burada dört defa millet, iki defa ırk kavramını kullanan ve kahraman ırkım diyen Âkif'e ve onun gibi düşünen ekibine asla güvenmediklerine değinir. Ayvazoğlu, 1950'lerde çıkmaya başlayan milliyetçi muhafazakâr bir dergide, daha önce imzaları bir araya gelemeyecek insanlar toplanırken, dergi sahibi, Osman Yüksel Serdengeçti'nin Gökalp ve Âkif'i aynı kefeye koyduğuna değinir ve milliyetçiliğin yeni bir boyut kazandığına dikkat çeker. Yahya Kemal milliyetçiliğine değinilirken, Âkif, Ahmed Naim ve Namık Kemal'in din ve hayata bakışlarının farklılığına değinilir.[20] Hamdullah Suphi'ye ait 'çerçeve yazıda',[21] Âkif'e yapılan rica ve İstiklal Marşı'nın yazılması konu edinilirken Suphi'nin, kan ve kökene dayalı milliyetçiliği reddetmesi konusunu, Âkif ve Haşim'i de örnek vererek açıkladığı anlatılır. Ömer Türkeş, *Millî Edebiyattan Milliyetçi Edebiyata* başlıklı yazısında, II. Meşrutiyet neslinin tarihi yeniden canlandırdığına değinir ve burada Âkif'i zikreder.

---

[16] Murat Belge, "Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik", *MTSD, C. 4*. İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.187.

[17] Hasan Ünder, "Türkiye'de Sosyal Darwinizm", *MTSD, C. 4*, İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.432.

[18] Son dönem Osmanlı aydınlarını çok meşgul eden, birçoklarının kafasını hayli karıştıran ve meseleyi izah etmekten ziyade karma karışık hale getirdikleri Sosyal Darwinizm ve biyolojik materyalizm konularına Âkif'in de dahil edilmesi hayli ilginçtir. Zira son dönem Osmanlı aydınlarının materyalizm ve sosyal Darwinizm ile ünsiyetlerini konu edinen araştırmaların hemen hiç birinde Âkif'in adı geçmez. Aksine antimateryalist akımların içinde değerlendirilir. Ancak bu metinde geçen ifadesi sosyal Darwinistlerin güçlü tezlerinden biridir. Bu durum da Âkif'in söz konusu felsefeler ile olan düşünsel ilişkisini derinlemesine incelemeyi gerekli kılmaktadır.

[19] Beşir Ayvazoğlu, "Tanrı Dağı'ndan Hıra Dağı'na uzun İnce Yollar", *MTSD, C. 4*, İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.441-478.

[20] Ayvazoğlu, *a.g.e.*, s.572.

[21] Ahmet Yıldız, "Hamdullah Suphi Tanrıöver", *MTSD, C. 4*, İst.: İletişim Yay., 2002, s.644.

Çağdaş Türk düşüncesini değişik türdeki erleri ile temsil edenlerden biri de Nurettin Topçu'dur. Topçu'nun, Âkif üzerine yazdıkları kitap haline de getirilmiştir.[22] Buradan anlaşıldığına göre, Topçu Âkif'i önemsemekte ve modern Türk düşüncesinin önemli isimlerinden bir saymaktadır. Nurettin "Topçu'nun eselerinde müspet sima olarak yücelttiği ve yer verdiği önemli isimlerden biridir Âkif. II. Abdülhamid'in bile pek müspet bir padişah olarak görülmediği eserlerinde Âkif'in ön plana çıkarılması önemlidir."[23]

II. Meşrutiyet'ten bu güne, özellikle milliyetçi muhafazakâr kesimlerde hatırı sayılır bir yere ve saygınlığa sahip olan Âkif'e, aynı kanattan ve aynı ölçüde bir karşı çıkış, ret ve dışlama da söz konusudur. Bunun sebeplerinden biri, *Çanakkale Şehitlerine* manzumesinde, şehitleri *Bedr'in Aslanlarına* teşbihidir. Bir diğer önemli gerekçe de Âkif'in son 20. yüzyıl Arap dünyasının önde gelen İslâm modernistlerinin etkisinde kalması düşüncesidir. Bu sebeple radikal görüşleriyle tanınan ve son devrin önde gelen İslâm âlimlerinden sayılan Ahmed Davutoğlu Âkif'i, Abduh, Afgani ve Reşid Rıza gibi reformistlerden etkilendiğini öne sürerek, ağır bir şekilde tenkit etmiş ve onu "çılgın İslâm reformcuları" arasında değerlendirerek, *Din tahripçileri* sınıfına dâhil etmiştir.[24]

Oysa Âkif'in adı geçen İslâm modernistlerinden ne kadar etkilendiği açıklanmış ve anlaşılmış bir konu değildir. Döneminin tek Abduh mütercimi olmasına karşın bu etkilenme İsmail Kara'nın tespitlerine göre[25] abartılmıştır. Abduh etkisi *Safahat*'ta sadece *Asım* kitabında görülür. Nesirlerinde ise daha ilginç bir durum söz konusudur. Âkif, Abduh'a üç yerde atıf yaparken, Namık Kemal ise 13 yerde tebcil edilir. Bu durum *Yeni Osmanlı* hareketinin II. Meşrutiyet Türkçülüğü ve Batıcılığı olduğu kadar İslâmcılığı üzerinde de etkili olduğunu gösterir. Aynı dönemde Orta Asya Türk dünyasında ve Pakistan'da da en çok tanınan ve okunan üç Osmanlı aydınından biri Âkif'tir. Bu etkilenmenin boyutları hakkında da araştırmalar yeterli olmadığı için Âkif'in yeri belirsizliğini korumaktadır.

---

[22] Nurettin Topçu, *Mehmet Akif*, İstanbul: Dergâh Yay., 1998.

[23] İsmail Kara, *a.g.e.*, 2003, s.97.

[24] Ahmed Davutoğlu, *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, İstanbul: Bedir Yay., 1997, s.239-246.

[25] Kara, *a.g.e.*, 2003, s. 205.

Modern Türk düşüncesinin anlaşılmasında ve anlatımında gerek özgün görüşleri, gerekse metot bakımında önerileri ile farklı bir yere sahip olan İsmail Kara, bu güne kadar hiç kimsenin değinmediği ölçü ve doğrultularda Âkif'i inceler. *Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* eserinin pek çok sayfasında Âkif'e göndermeler olduğu gibi, konuyu *"İslâm Modernizmi ve Âkif"* başlıklı bir makale ile de derinleştirir. Kara, "bir düşünce adamı olarak bir Âkif monografisine henüz sahip değiliz" tespitinde haklı görünür. Zira bugüne kadar, Âkif'in eserlerine yönelik bir kavram haritası çıkarılmamıştır. Hangi ismin ve kavramın nerede, ne amaçla, nasıl ve ne zaman geçtiğine yönelik bir çalışma yoktur.

İsmail Kara ayrıca, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İslâmcıların Siyasî Görüşleri* eselerinde de Âkif'in görüş, düşünce ve eserlerini, derinlemesine inceler. Âkif'i İslâm modernizminin en önde gelen temsilcisi ve lideri arasında sayan Kara'ya göre, Âkif'i anlamanın öncelikli şartlarından biri, çok iyi bir dönem bilgisi ve gelişkin bir biyografik malumata sahip olmaktır. Dönemin pek çok aydınında olduğu gibi, Âkif'te de din ve devlet birlikteliği söz konusudur. Din gittiğinde devlet de gidecektir. Bu iki mefhum birbirinden ayrılamaz.[26] Dolayısıyla Âkif incelemesi yapılırken dönemin bu zihniyeti sürekli göz önünde bulundurulmalıdır. Osmanlı aydınlarında dinin merkezî yerini keşfetme meselesi konuyla ilgili önemli bir alandır. Abdullah Cevdet ve Âkif'in adları gizlendiğinde, yazdıkları bazı metinlerin hangisine ait olduğunu kestirmek güçleşir. Bu durum, dönemin aydınlarını incelerken, dinin konumunu göz önünde bulundurmayı zaruri kılmaktadır.

Kara'ya göre, Âkif'in şahsında diğer çağdaş Müslüman aydınların önde gelen usul hatalarından biri; siyasî askerî başarısızlıkları aynı zamanda İslâm'ın kültürel, sosyal ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda sonradan da tashih edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve "kurtuluş ideoloji"sini azmanlaştıracak bir geri kalış, bitiş ve tükeniş hissiyatına kapılmalarıdır. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhamı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâmı" mısralarında en üst düzeyini bulan ifadeye göre, bütün bir İslâm dünyası birikimini paranteze almak düşüncesi sorgulanacak bir hükümdür. Kara,

[26] Kara, *a.g.e.*, 2003, s.34.

Âkif'in İslâm toplumunun ve devletinin sebeplerini araştırırken ve çare ararken, oryantalistlerin etkisi altında olduğunu ve onların söylemlerini taklit ettiğini belirtir: Âkif'e göre, "Müslüman'ı uyuşturan, şuûn-ı hilkatte, alabildiğine lakayd bırakan saik dinlerinden başka bir şey değildir." Kara bu ifadeden yola çıkarak şu yorumu yapar:

> "Modernleşme süreci içinde en geniş mânasıyla İslâm tarihinin ve İslâmî ilimlerin yeni bir tenkit süzgecinden geçirildiğini ve kavramlara, değerlere dair hiyerarşilerin alt üst olduğunu, en yumuşak ifade ile değiştiğini görmemiz bizi başka bir metodolojik problemle karşı karşıya getirecektir. Mağlubiyetlerin, kötü gidişin, siyasî, sosyal ve psikolojik dağılmanın, izmihlâl ve inhitatın faturasını, oryantalistlerin yaptıkları gibi, dinin/İslâmın bizzat kendisine çıkarmak, itikaden ve siyaseten mümkün olmadığı için çağdaş Müslüman aydınların fikirleri ve çabaları, İslâm'ın Müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin yani tarihin, yanlış olduğu/olabileceği noktasında yoğunlaşmıştır."[27]

II. Meşrutiyet aydınları Türkçü İslâmcı, Batıcı diye tasniflenir ancak bu tasniflerin hangi temellere dayandığına dair açık deliller, göstergeler yoktur. Bu da onları anlamayı zorlaştırmaktadır. Bu görüşü birçok yerde dillendiren Kara, II. Meşrutiyet aydınlarının tasniflenmesini de hatalı bulur. Ona göre, modernleşme dönemi Müslüman aydınlar, savunmacı bir halet-i ruhiye içinde fikirlerini serdetmeleri ve bunun neticesi olarak, bir nevi otosansür diyebileceğimiz bir mekanizmanın işletilmiş olmasıdır. Bunun takip ve tespiti ancak derin bir dönem bilgisi ve biyografik malumatla mümkündür.[28] Bunu Âkif'ten bir anekdotla şöyle örneklendirir: "Hasan Basri Çantay'ın aktardığına göre, Âkif Mısır'da geçen münzevi yıllarında yazdığı şiirlerinden biri olan *Secde*'yi Hasan Basri Bey'e okuyunca, "üstad siz vadiyi değiştiriyorsunuz sanırım" demiş. Âkif'in cevabı şu: "Hayır kardeşim hayır! Benim asıl vadim budur. Neşrettiklerim *cemiyet-i beşeriyeye hizmet için yazılmış* manzumelerdir."[29] Buradan anlaşıldığına göre, bir gerçek Âkif, bir de kendini sosyal meselelere ve gerçekliklere adayan Âkif var ki, bunlardan hangisinin gerçek ve tabii olduğunu tespit hayli güç. II. Meşrutiyet aydınlarında belirgin bir şekilde kurtuluş ideolojisi söz konusu, bu ideoloji onları tarihten kaçma,

---

[27] Kara, *a.g.e.*, 2003, s.36

[28] Kara, *a.g.e.*, 2003, s.52.

[29] Hazan Basri Çantay, *Akifnâne*, İstanbul: 1966, s.261'den naklen: Kara *a.g.e.*, 2003, s.39.

geçmişi tasfiye, geleceğe bağlanma ve geleceği yüceltme gibi çok da sağlam olmayan bir arayışın içine koymuştur.

Âkif'in yakın dönem Türk düşünce tarihinin önemli damarlarından biri olan İslâm Modernizmi, yaygın adıyla İslâmcılık hareketi içinde ehemmiyetli bir yer tuttuğu umumi bir kanaat olmakla beraber bu ehemmiyetin yerinin ne olduğu, hangi kaynaklardan beslendiği ve ana istikametleri üzerinde ne yazık ki gereği ölçüde durulmamıştır. Durumun böyle tezahür etmiş olmasının birçok sebebi arasında yakın dönem Türk düşünce tarihinin hâlâ belli kalıplar içinde ve büyük ölçüde sansürlü ele alınmış olmasının yeri önemsenmelidir. Âkif'e fikren, hissen yakınlık duyan kişi ve çevrelerin, onu yaşadığı dönemden ve özel şartlardan koparak sırf, büyük fikir adamı, şahsiyet abidesi bir 'ahlâkçı' idealist ve gözlemleri kuvvetli olan bir sosyal tenkitçi tipolojisine hapsetmiş olmaları da Âkif'in düşünce dünyasının güçlü bir şekilde ortaya konulmasını ve İslâmcılık düşüncesi içindeki yerinin tespitini zorlaştırmıştır, zorlaştırmaktadır.[30]

Sırat-ı Müstakim'e gelen bir mektup ve Âkif'ten ilginç bir izah:

1911'de İstanbul'da koleranın şiddetlendiği sırada *Sırat-ı Müstakim*'e bir mektup gelir:

Bir zamanlar memlekete kolera gibi, veba gibi müstevli bir hastalık gelince, fedakârlık yapılarak para ile hafızlar tutulur ve memleketin etrafı devr ettirilirdi. Bu gün İstanbul'da civar vilayetlerde koleradan epeyce telefat olduğu rivayet ediliyorken hiç böyle bir teşebbüste bulunmak kimsenin aklına gelmiyor. *Sırat-ı Müstakim* hükümete *bu eski fakat dindarâne* usulü ihya etmesini tavsiyede bulunsa büyük bir hayır işlemiş olur.

Âkif 'in bu mektuba verdiği karşılık, üzerinde durmaya çalışılan bütün meseleler için ipuçları taşıyacak yoğunlukta bir metindir:

Evet böyle eski bir usul vardı, lâkin *hiçbir vakit dindarâne değil idi!* Hükümet-i sabıka [II. Abdülhamid ve istibdat hükümeti] mevkiini tahkim için millete savlet eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi yoksa, *sari hastalıklara karşı nizamât-ı sıhhiyeyi tamamıyla tatbikten başka bir tedbir olmıyacağı pekalâ bilirdi.*

Yıldız'da yüksek sesle tilavet edilen Buharîler hastalığı def etmek için değil, sadedil halkın hissiyâtı diniyesini okşayarak huluskâr bir padişaha ihlas celbetmek içindi... iyice bilmeliyiz ki gerek münferit gerek sâri ne kadar hastalık varsa izalesi için tebabetin tavsiye edeceği tahaffuzî, şifaî tedâbirlerden başka yapılacak bir şey yoktur."[31]

---

[30] Kara, *a.g.e.*, 2003, s. 203.

[31] Mehmed Âkif, "Hasbihal: Koleraya dair", *Sırat-ı Müstakim*, C. 5, S.115, s.178, 4. T. Sani, 1326'dan naklen: Kara, *a.g.e.*, 2003, s. 211.

Buna göre, Âkif, hiç değilse bu konuda muasırı birçok Müslüman aydın gibi sekülarizmin tam merkezinden konuşuyor.[32]

Âkif üzerine, anlamaya dayalı, epistemolojik esaslı, derinlemesine alan bilgisi, kavram ve dönem bilgisi destekli araştırmacılardan biri, Dücane Cündioğlu'dur. Cündioğlu Âkif'in Kur'an tercümesi üzerine yaptığı araştırmaların genişletilmesi üzerine *Bir Kur'an Şairi*[33] incelemesini ortaya çıkarmıştır. Eser Âkif'in Kur'an ile olan ünsiyeti üzerine odaklanır. Özelikle Arapça ve Farsça bilmenin Âkif'i anlamada ne kadar önemli olduğunu Cündioğlu'nun Âkif'le ilgili kitap ve makalelerinden anlamak mümkündür.

Piyasada kâr amaçlı yayınların kol gezdiği bir dönemde son derece ciddiyetsiz, yanlış ve her türlü zevk, estetik ve incelikten yoksun *Safahat* neşirlerinin yanında, büyük emekler vererek, en azından okuyucuyu yanıltmama gayretiyle hareket eden M. Ertuğrul Düzdağ'ın *Safahat* neşirleri en fazla itibar görenlerdendir. Düzdağ'ın araştırma hayatı içinde Âkif'in önemli bir yeri vardır. Âkif hakkında en geniş ve güvenilir biyograflardan biridir. Dolayısıyla 21. yüzyılda İslâm dünyasının en büyük bilim ve kültür birikimi olan *İslâm Ansiklopedisi*ndeki Âkif maddesi Düzdağ'a sipariş edilmiştir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*[34] Âkif'e diğer ansiklopedi maddelerine göre hatırı sayılır bir yer ayırmıştır. Âkif'in hayatı ana hatlarıyla da olsa bütün önemli noktalarına değinilerek verilmiş, daha sonra düşünceleri, yeni Türk devlet ve toplumuna katkıları vurgulanmıştır. Eserleri de kısa açıklamalarla verilmiştir. Maddeyi edebiyat tarihçisi Orhan Okay ve M. Ertuğrul Düzdağ ortak kaleme almışlardır.

D. Mehmet Doğan'ın *İslâm Şairi İstiklal Şairi Mehmet Âkif'* eseri Âkif'i Düzdağ ve Cündioğlu tarzında incelemektedir. Özellikle Âkif'in dil ve anlam dünyasına nüfuz etmeye çalışması, onu anlamanın kapılarını aralamakta önemli rol oynamaktadır. Ancak, her üç araştırmacının formal bakımdan akademik cemaatin dışında bulunması, yaptıkları araştırmaların farklı kesimlerde (üniversite dışı bilim camiasında) tanınmasına ve etkili olmasına sebep olmaktadır. Adı geçen araştırmacıların özellikle muhafazakâr okuryazar kitle arasında hatırı sayılır bir yere

[32] Kara, *a.g.e.*, 2003, s.211.

[33] Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi, Mehmed Âkif ve Kur'an Meali*, İstanbul: Etkileşim Yay., 2007.

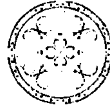
[34] Orhan Okay, Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Akif Ersoy", *TDV. İA*, C. 28, s.432-439.

sahip olmalarına karşın, Türk akademiasında gereken ilgiyi gördükleri tartışmalıdır. Âkif'in adını taşıyan üniversitenin düzenlediği uluslararası sempozyuma bu isimlerden hiç birinin katılmaması! Âkif'i anlama ve konumlandırma meselesine olan katkılarının da genellikten uzak kaldığını göstermektedir.

"Çağdaş Türk Düşüncesinde Mehmed Âkif'i Anlama ve Konumlandırma Sorunu",
I. Mehmet Âkif Ersoy Bilgi Şöleni, Türkiye Yazarlar Birliği,
Ankara: 27 Aralık 2008.

AHMED ŞİRÂNÎ VE 'MEDRESE İ'TİKATLARI' DERGİSİ

-Gelenek ve Modernlik Arasında Medreseler-



II. Meşrutiyet dönemi Türk kültür hayatında oldukça farklı bir özelliğe sahiptir. Bu özelliğe öncelikle anlam ve önem veren dönemin matbuat hayatıdır. Özgürlük ortamının psikolojisi ile farklı görüşler ve düşünceler matbu hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu renkli matbuat hayatı içinde bir ya da birkaç sayı çıkarak, kütüphanelere bile giremeyen onlarca dergi ve gazeteden söz edilmektedir. Buna karşın yayın politikası ve yazar kalitesinden ödün vermeden II. Meşrutiyet'in ilanını müteakip yıllarda çıkmaya başlayıp, Cumhuriyet'in ilk yılları, hatta daha ileri zamanlara sarkabilecek kadar uzun süre yayımlanma başarısı göstermiş olanlar da bulunmaktadır. Bu türden yayınlar II. Meşrutiyet döneminin önde gelen kanaat sahiplerini de bünyelerinde toplamışlar ve kamuoyunda etkili olmuşlardır. *Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad, Türk Yurdu, İçtihad, Beyânü'l-Hak, İslâm Mecmuası, Yeni Mecmua* vd. bunlardan ilk akla gelenlerdir.

Bir de, bu dergiler kadar uzun süreli yayın hayatında kalamasa da, kısa bir süre yayımlanmış küçük ama önemli dergiler bulunmaktadır. Bazıları bir yıldan daha az, bazıları bir ya da birkaç yıl ancak yayımlanabilmişlerdir. Kısa süreli yayınların ardından bazıları, ya maddî imkânsızlıklardan ya da farklı sebeplerden dolayı rakiplerine yenik düşmüşler ve kısa bir ilan ile nihayet bulduklarını haber vermişlerdir. Bazı dergilerde ise bu türden terennümler bile yoktur. Onların neden, niçin ve ne zaman kapandıkları çoğu zaman bilinmezken, bazılarının hangi sayıda ve neden kapandıkları tesadüfî olarak matbuat hatıralarında yer alabilmiştir.

İşte bu arenada yayın hayatını sürdürmüş olan *Medrese İ'tikatları*, benzerlerinden bariz farklarla ayrılmaktadır. Önemli özelliklerinden biri, derginin kurumsal bir yayın organı olmasıdır. Derginin büyük ço-

ğunluğu medrese müntesiplerinden teşekkül eden bir yazı kadrosu bulunmaktadır. Bu haliyle 'medreselilerin dergisidir' denilebilir. Yayın hayatına başlama gerekçesi, medrese ve medreselilere özellikle *İçtihad Mecmuası* yazarları tarafından yöneltilen eleştirilere cevap vermek olarak belirtilmiştir. Bu haliyle çıkış gerekçesi tepkisel bir hususiyet arz etmektedir. Bu amacını da büyük ölçüde gerçekleştirmiştir. Ancak bu tepkisellik sadece *İçtihad* yazarlarına karşı değildir. Aynı zamanda kendi kendilerini de eleştiren bir otokontrol mekanizması olarak temayüz etmektedir. İlginçtir ki, kapanma gerekçesi, medrese ıslâhatçılarını ve medreseyi eleştirmek yüzünden gerçekleşmiştir.

Medrese İ'tikatları büyük ölçüde Ahmed Şirâni'nin gayretleri ile çıkabilmiştir. Dergi onun adı ve mizacı ile özdeşleşmiştir. Derginin bel kemiğini Şirâni oluşturmaktadır. O derginin yazar kadrosundan alındığında dergi büyük ölçüde anlam ve önemini kaybeder. Hakkında bu güne kadar derinlemesine bir monografi yapılmamış olan Şirâni hakkında üç kaynaktan derlenilen kısa bilgiler aşağıda sunulmuştur.

Ahmed Şîranî Efendi (Şîranlı), (1879/80-1942) kimdir?[1]

Ziraatla uğraşan Mahmut Ağanın oğlu olan Ahmed'in doğum tarihi Hicri 1297 olarak gösterilmektedir. Buna göre 1879 veya 1880 yılında Gümüşhane'nin Şiran kazasına bağlı Karaca köyünde doğmuştur. Memleketine atfen Şiranî lakabıyla anılıp, tanınmıştır.

Medresede eğitim görmüş ve Hicri 1327 (1909) senesinde mezun olup, icazet almıştır. Bu arada mezuniyetinden bir yıl evvel girdiği imtihanı kazanarak daha üst derecede bulunan Medresetü'l-Kuzât adı verilen ve kadı yetiştirilmek üzere açılmış bulunan okula, 1326 H. senesinde imtihanla girmiştir. 1331 H. senesinde Fatih Camii'nde tedrîse başlamıştır. Medresetü'l-Kuzât'tan ise 1332 H. senesinde iyi derece mezuniyet rüûsuna nail olmuştur.

14 Eylül 1328 tarihinde 400 kuruşluk dersiamlık maaşıyla işe başlamış ve sonradan Meşihat makamı ve medrese ıslah komisyonu üyeleri

---

[1] Burada verilen kısa monografi şu eserlerden yararlanılarak hazırlanmıştır: Sadık Albayrak *Son Devrin İslâm Akademisi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul: İz Yay., 1998, s.171-2; Tahirü'l Mevlevi(Olgun), *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri*, İstanbul: Nehir Yayınları, 1990, s.49-51; Salahattin Tozlu, "İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir İlmiyeli: Ahmed Şirânî Efendi", *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1997, S.48, s.43-59.

için yazdığı *Mersiye-i Medâris*[2] başlıklı ağır hicviyesinden dolayı tutuklanmış, yargılanmış ve çıkarmakta olduğu dergisi kapatılmıştır. Yargılanması sonucunda bir sene hapisle 25 lira ceza almıştır. Kedisi de ulemâdan olmasına karşın ulemâ sınıfına yönelttiği eleştirilerinden dolayı dersiamlık maaşı kesilmiştir. Fakat sonradan bu hareketi nazarı itibara alınmayarak ve dersiam kaydı tashîh edilerek 1333'te dersiam maaşı almaya yeniden başlamıştır.

5 Ağustos 1334 tarihinde *Darü'l Hikmet-i İslâmiye* birinci sınıf kâtibliği'ne 28 Kânun-ı sâni 1335'te Ceride-i İlmîye müdüriyetine tayin edilmiş ve 9 Nisan 1335'te istifa etmiştir. 1 Eylül 1335'te Sahn Medresesi Fıkıh Müderrisliği kısmına tayin olunmuş ve 17 Safer 1336 tarihinde İbtidaî Hariç İstanbul Müderrisliği'ne atanmıştır. 5 Teşrinievvel 1338 (1922) tarihinde Dârü'l Hikmeti'l-İslâmiye azalığına tayin edilmiştir. Sonra, Umur-ı Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nce 14 Şubat 1339'da Medresetü'l-İrşâd Müdürlüğü'ne tayin edilmiştir. 3 Mart 1340'ta medreselerin kapatılmasından sonra o da diğer birçok medrese memuru gibi açıkta kalmıştır. 1 Teşrinievvel 1341'de Konya İmam ve Hatip Mektebi Müdür ve Muallimliği vazifesine tayin edilmiş ve bu mektebin 1 Eylül 1926'da kapatılmasından sonra ilmiye ile ilişkisi kesilmiştir. Matbuat hayatındaki faaliyetleri yüzünden İstiklâl Mahkemeleri tarafından yargılanan Şirânî bu davalarda suçlu bulunmamıştır. 1942'de vefat etmiştir.

Ahmed Şirânî son devir Osmanlı medrese ulemalarındandır. Üç farklı siyasî dönemi tecrübe etmiştir. Uzun yıllar ilmî faaliyetlerde bulunmuş ve muhtelif medreselerde ders vermiştir. "Anadolu köylülüğünden sonra medreseyi bitirerek ilmiye sınıfına katılan Şirâni, anadili Türkçe'den başka Arapça, Farsça ve Fransızca da bilmektedir. Fıkıh müderrisi olmasının yanı sıra tasavvuf ehli olup, Nakşibendî tarikatının Hâlidiye koluna mensup ve Tokatlı Şeyh Mustafa Hâkî Efendi'ye müntesiptir."[3]

Ahmed Şirâni hakkında yapılan çalışmalarda onun adına te'lif ve tercüme kitaba ulaşılamamıştır. Ancak üzerinde derinlemesine bir monografiyi hak edebilecek derecede önemli dergiler çıkarmış ve dönemin

---

[2] Ahmed Şirâni, "Mersiye-i Medâris", *İ'tisâm*, 18 Mart 1336, No: 68, s.863-866.

[3] Ahmed Şirâni, "Bir İnsan-ı Kâmilin Dünyâdan Seferi", *İ'tisâm*, 22 Kanun-ı Sâni 1338, No: 60, s.727.

önde gelen süreli yayınlarında (*Sebilü'r-Reşad, Beyânü'l-Hak, Tevhid-i Efkâr, Mahfel* vd.) makaleleri ve şiirleri yayımlamıştır. Şeyhülislâmlık makamının resmî yayın organı *Ceride-i İlmiye*'nin yayın müdürlüğü yapmış olması da onu önemli kılmaktadır. Şirâni, Cumhuriyet döneminde de farklı devlet hizmetlerinde ve eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur.

Matbuat hayatı ve medreseler açısından Medrese İ'tikatları'nın önemi

Ahmed Şirânî Efendi'nin, 6 Mayıs 1329'da çıkarmaya başladığı *Medrese İ'tikatları* 18 sayı yayımlanabilmiştir. Muhtemelen, Meşîhat makamı ve medrese ıslâhı için görevlendirilen encümen hakkında yazılanlar yüzünden 26 Eylül 1913'te son sayısını yayımlamıştır.[4]

Bu kapatma kararından yaklaşık iki buçuk ay sonra Ahmed Şirâni, 20 Kasım 1913'te imtiyaz sahipliği ve sorumlu müdürlüğünü Hüseyin Şem'î'nin yaptığı *Hayrü'l- Kelâm* adında daha koordineli sayılabilecek bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Derginin başyazarı Şirâni'dir, dergi 38 sayı çıkmıştır. Kısmen *Medrese İ'tikatları*'nın devamı gibi görünen dergi, muarızlarına karşı münakaşadan geri durmaya çalıştıysa da, ilerleyen sayılarında özellikle *İçtihad* yazarlarına karşı yönelttiği ağır eleştiriler yüzünden tepki toplamıştır. *Medrese İ'tikatları*'nda olduğu gibi, bu dergide de *İçtihad* yazarlarından Abdullah Cevdet ve Kılıçzâde Hakkı'ya ağır eleştiriler yöneltilmiştir.[5] Ahmed Şirânî'nin tutuklanmasından kısa bir süre sonra da dergi kapatılmıştır. Şirânî hapisten çıktıktan sonra, dergicilik hayatına kaldığı yerden devam etmiştir. 30 Teşrin-i Sâni 1335/1919 tarihinde *İ'tisâm* dergisini yayımlamaya başlamıştır. Dergi 8 Nisan 1336/1920 tarihine kadar 71 sayı çıkmıştır.

Medrese İ'tikatları üzerine biçimsel inceleme

Medrese İ'tikatları toplam 18 sayı çıkmıştır. Her sayı ortalama yarım forma(8 s.) olarak yayımlanmıştır. Son sayısı 148 sayfa numarasını taşımaktadır. Hukuk-ı Matbaa'da basılan derginin tirajı hakkında her hangi bir bilgi edinilememiştir. Ancak okuyucu mektuplarından ve ilanlardan

---

[4] Ahmed Şirâni, "Gazetemizin Sene-i Devriyesi ve İbretle Dolu Bir Tarihçe", *HK*, 24 Nisan 1330, No: 25, s.195.

[5] M. Ekrem, "İçtihad Muharrirlerine İlân-ı Nefret", *HK*, 13 Mart 1330, No: 19, s.150-151.

anlaşıldığını göre derginin sadece İstanbul'da değil, birçok Anadolu şehrinde, hatta bazı Balkan şehirlerinde de okunduğu anlaşılmaktadır.

Kapak sayfasında derginin rik'a hat ile yazılmış klişesinin altında "mebâhis-i ilmiye ve mesâil-i diniyeyi hâvî levhâ-i efkârdır" ibaresi yer almaktadır. Bunların dışında derginin sayısı, fiyatı, adresi, Hicri ve Rumî tarihi, abonelik şartları, sahibi gibi bilgilere yer verilmiştir. Bunların altında ise dört mısralık Arapça bir şiir yer almaktadır. Bu bilgiler ve dörtlük bütün sayıların kapaklarında yer almıştır. Şiir şöyledir:

"En-necmu testaskiru el- absâr sûretehû

Kad tünkiru'l-aynü dav'e şemsi min remedi

Ve zenebû fi'd-tarafi lâ fi en-necmu li's-sagari

Ve yenkiru'l-fem ta'mel mâi min sagim."[6]

Derginin ön kapağının içinde ve arka kapağının hem içinde hem dışında ilanlar ve reklamlara yer verilmiştir. Bu sayfalarda sayfa sayısı yer almamaktadır. Önceleri birkaç tane olan ilan ve kitap tanıtımı zamanla çoğalmıştır. Kapak ilanlarından bazıları sürekli verilmiştir. Medreseli hocaların kitapları ve yeni çıkan bazı dergiler burada tanıtılmış ve talebelere tavsiye edilmiştir. Talebelerin dersler, medreseler ve kitaplar ile ilgili şikâyetleri de buraya yansımıştır. Sürekli olarak Hukuk-ı Matbaa ve Kitabhânesi'nin kitap listesi verilmiştir. Ayrıca dergiye gönderilecek yazılarda, ayet ve hadis metinlerine yer verilmemesi rica edilmiştir. Medrese talebelerinin imtihanları, kazananların listesi, Medresetü'l-Kuzat'a kayıt yaptıranların listesi, medreselere yapılan yeni atamalar da burada verilen ilanlar arasında yer almıştır. Okuyuculara kısa mesajların yanında teşekkür ve tebrikler de bu sütunlardan yapılmıştır. Özellikle taşra okuyucularından derginin tanıtımına katkı sağlamaları için istekte bulunulmuştur. Hiç resim ve şekil yayımlamayan dergi birkaç tane basit figür kullanmıştır.

[6] "Göz yıldızların görüntüsünü küçük görür. Suç gözdedir, yıldızın küçüklüğünde değil. Göz hastalıklarından dolayı güneş ışığını inkâr eder, yine hastalıklardan dolayı ağız suyun tadını inkar eder."

Tablo 3 : Medrese İ'tikatları dergisi yazarları ve yazı sayıları

Ahmed Şirânî	18	Talebe-i Ulûmdan A. Ali	1
Hoca (?)	14	Talebe-i Ulûmdan B. Sâmi	1
Medrese(?)	9	Talebe-i Ulûmdan Buldanlı Haşim	1
Müellifi: Cemaleddin Afgani: Mütercimmi: Hafız Hüseyin	9	Talebe-i Ulûmdan Şükrü Cemil	1
		Müslimzâde	1
A. Atıf	6	Rahmizâde	1
Fatih Dersiâmlarından Ömer Nasuhi	5	Medresetü'l Kuzad Talebesi	1
Emin Hâki	4	İzmirli Mustafa Enver	1
Fatih Dersiâmlarından Tarsuslu Mustafa Naim	4	Kaş Kazasında Müd. Hoca. İbrahim Tosun	1
		Mustafa Sıtkı	1
FatihDersiâmlarından Hafız Hüseyin	3	Medrese ve Mekteplilerden Buldanlı Emin Ali	1
Tahirü'l Mevlevi	3	Medreselilerden A.N.	1
Aksekili Ali Himmet	2	Medreseli Elmalılı İbn'ül- Hasan Mustafa Şefik	1
FatihDersiâmlarından Hafız Hüseyin	2	Medreselilerden İbnü'l-Hasan M.Necati	1
H. Nâki	2	Medreselilerden Rahmizâde	1
Ayasofya Medreselerinden M. Emin	1	Mehmed Ziyaeddin	1
Birgili Mehmed Sâlih	1	Mehmed Emin	1
Düzceli Hafız Mustafa	1	Mehmed Zeki	1
İzmirli Ali Cemal	1	Gazi Davud Paşa Medresesi Talebesinden, Hafız Mehmed Nuri, Hafız Osman, Hafız Yusuf	1
Ömer Fevzi	1		

Tablo 3 verilerinden de görüldüğü gibi *Medrese İ'tikatları* dergisinde 40 ayrı yazarın imzası bulunmaktadır. Dergide toplam 105 yazı yer almıştır ve hepsi imzalıdır. Bu imzalar içine 'Medrese' ve 'Hoca'da dahildir. Büyük olasılıkla bu imzalar Ahmed Şirâni'ye aittir. II. Meşrutiyet matbuatında göze çarpan özelliklerden birisi, dergilerde müstearların fazlaca kullanılmasıdır. *Medrese İ'tikatları*'nda görülebildiği kadar müstear kullanılmamıştır.

Dergi büyük ölçüde Ahmed Şirâni'nin kontrolü altında devam etmiştir. Bunu yazı sayılarından da anlamak mümkündür. Yayımlanan yazılar içinde en fazla yazı ona aittir. 'Medrese' ve 'Hoca' imzalarının da onun tarafından kaleme alındığı düşünüldüğünde toplam yazının yarıya yakınını o kaleme almıştır. Ancak 'Medrese' ve 'Hoca' imzaları ile yazılanlar sosyal, kültürel ve ilmî muhteva bakımından oldukça basit kabul edilebilecek yazılardır.

Ahmed Şirâni'den sonra en çok yazı, 'Mezheb-i Maddiyyûn'a Reddiye' olarak yazılan ve Cemaleddin Afgani'den çevrilen yazılar olmuş-

tur. Medrese Hocalarından A. Atıf, Erzurumlu Ömer Nasuhi[Bilmen], Emin Hâki, Tarsuslu Mustafa Naim, Hafız Hüseyin ve Tahirü'l Mevlevi en çok yazı yazanlardır. Dergide sürekli olarak yazanların hemen hepsi aynı zamanda medrese dersiâmıdır. Bir kere yazı yayımlayanların çoğunluğu medrese talebelerinden oluşmaktadır. Bu yazılar hocaların yazıları yanında amatör kalmaktadır. Ancak hocalar da derginin daha çok avâm kesime ve talebelere hitâb ettiğini düşünerek, derin, anlaşılması zor, ilmî mülâhazalara girmemişlerdir.

Dergide dönemin diğer yayınlarından da alıntılar yapılmıştır. Bu alıntılar *Tercüman-ı Hakikat, Tanin, İkdam*'dan yapılmıştır. Beş tane şiirin yayımlandığı dergide diğer edebî türlere yer verilmemiştir. Şiirlerin üçü Emin Hâki'ye, ikisi de Tahirü'l Mevlevi'ye aittir.

Medrese İ'tikatları'nın dili dönemin diğer dergilerinde olduğu gibi, sadeleşme eğilimindedir. Bazı yazılar dışında oldukça anlaşılır bir dil ve üslup kullanılmıştır. Derginin dili hakkında Şirânî, dinî ve toplumsal meselelerin, talebelerin ve anne babaların anlayacağı bir dil ile yazılacağı duyurmakta ve bu konuda okuyuculardan destek istenmektedir.[7]

Medrese İ'tikatları üzerine içerik inceleme

Ahmed Şirânî bu dergiyi neden çıkardığını ilk yazısında şöyle anlatır: "Islâh-ı medârise ve tensik-i tedrisâta bir mecrâ açmak üzere *Medrese İ'tikatları*'nı neşre başladık... [*Medrese İ'tikatları*] İ'tikâdi, âmeli, mesâil-i dîniyeden ahlâkiyât, içtimâiyât-ı İslâmiyeden ahkâm-ı İslâmiyenin hükümet-i teşri'iyesinden, İslâmiyet'in san'at ve ticaret sâ' ve ameli hakkında esaslardan usûl-i münazaraya muvafık olmak ve tatlı lisan, nezih kalemden çıkmış bulunmak şartıyla mübahâsât-ı ilmiye ve fenniyeden hissedâr olacaktır."[8] Buna göre dergi, medrese ıslahı ve eğitim düzenlemelerinde bir mecra oluşturmak ve yetkililere farklı fikirler sunmak amacıyla çıkarılmaya başlanmıştır. İkinci cümlede ise derginin hangi konularda yayın yapacağı açıklanmaktadır. Buna göre *Medrese İ'tikatları*, inanç, dinî hayat, ahlâk, İslâmî sosyal hayat, İslâmi hükümlerin uygulanması, İslâmiyet'in sanat, ticaret ve çalışma şartları hususlarında, tar-

---

[7] Ahmed Şirâni, "İlk Sözlerim", *Mİ*, 19 Mayıs 1329, S.1, s. 8.

[8] Medrese. "Sebebi Teşebbüs ve Gâye-i Neşr", *Mİ*, 1 9 Mayıs 1329, S.1, s. 1-2.

tışma şartlarına uygun olmak şartı ile nezih kalemlerden çıkan, ilmî ve fennî konulardan bahsedecektir.

Her ne kadar burada açık olarak belirtilmese de derginin ilerleyen sayılarında *Medrese İ'tikatları*'nın özellikle *İçtihad* mecmuasının medreselere karşı artan eleştirilerine cevap vermek amacıyla çıkarılmaya başladığı haber verilmektedir. Şirâni, "Allah her devirde bir batıl bir de o batıllı batıl ilan edecek bir hak gönderir. Zamanımızda bu batıl *İçtihad* gazetesi olmuştur. *Medrese İ'tikatları* da bunun batıllığını ortaya çıkarmak için meydana çıkmıştır."[9] diyerek çıkma amacı hakkında bilgi vermiştir. Yine *İçtihad*'ın eleştirildiği bir yazıda "Bu dergi *İçtihad*'ın medreseler ve ilmiye sınıfı hakkında yazdıklarına karşı cevaplar üretmek maksadıyla teşekkül etmiştir"[10] denilmektedir. Birçok yazıda *İçtihad*'a cevaplar verilmiş, 20'nin üzerinde yazıda *İçtihad* yazarlarına eleştiriler yapılmış, onların görüşleri tekzip edilmiştir.

Dergide değinilen başlıca konular

Derginin temel konusu medreselerdir. Yayımlanan farklı başlık ve konulardaki yazıların çoğunda medreselerin içinde bulunduğu koşullar, ıslah çalışmaları ve sorunlar ele alınmıştır. Bunların birçoğunda medreselere yapılan eleştirilere cevaplar verilmiştir. Bunun dışında dönemin toplumsal siyasî ve kültürel hayatına ışık tutacak konular da dergide işlenmiştir. Toplumsal meseleler, dinin toplum için önemi, dönemin kamuoyunu meşgul eden meseleler, siyaset, iktisat, kadınların toplum içindeki konumları, Meşrutiyet'ten sonra farklı alanlarda yapılmaya çalışılan ıslah çalışmaları, cehalet, hurafeler, meslek-i ilmiyelerin çalışması yazıların temel ilgi alanlarını oluşturmuştur.

Toplumun ve devletin neden geri kaldığı konusunda birçok görüş ileri sürülmüştür. Doğal olarak önemli sebeplerden biri olarak medreselerin geri kalmasının diğer alanları da etkilemiş olması düşünülmüştür. Gerilemenin temel sebepleri konusunda dönemin yaygın kanaatleri *Medrese İ'tikatları*'nda da birçok defa tekrar edilmiştir. Buna göre gerilemenin temel sebebi, asla Batılıların ve onların içerideki uzantılarının

---

[9] "Vârid bir Varaka", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.4, s. 32.

[10] Medrese, "İhtar ve Tevbih", *Mİ*, 30 Ağustos 1329, S. 16, s. 125-126.

iddia ettikleri gibi din değildir. Gerilemenin sebebi olsa olsa dini el'an yaşayanlar, yani Müslümanlardır. Hafız Hüseyin'in şu ifadeleri diğer birçok yazar tarafından da dile getirilmiştir: "Hey'et-i İslâmiyenin inkıraz ve mahvını mucib her felakete muhâlif ve munâkız olmak iman ve İslâm'dır. İslâm sadece umûr-ı uhreviyet değil, umûr-ı muâmelât ve ihtiyacât-ı dünyevîye hakkında dahi nef'i İslâmiyeye muvafık icrâ-yı ahkâm eyler."[11]

Dergi yazarlarının ortak kanaatlerine göre, İslâm toplumlarının ve devletlerinin başına gelen belâların sebepleri, İslâm'ı hakkıyla yaşayamamış olmaları ya da zamanla gerçek İslâm'dan yüz çevirmiş olmalarıdır. Dergi yazarlarına göre, İslâm dini dünyada en büyük ve en önemli şey olarak ilmi görmektedir. Avrupalıların "İslâm ilme karşıdır" şeklindeki ifadelerinin sebebi ya Müslümanların cehaletinden ya da, onların garazkârlıklarından meydana gelmektedir. Bunun sebebi İslâm değildir. Kabahat bütünüyle onu yaşayanlardadır. İnsan hayatının maddî ve manevî cepheleri olduğu için, İslâm ilme bu kadar önem vermiştir.[12] İlk İslâm devletlerinin halkaları ve hükümdarları, adalete, ilme ve marifete teşne idiler. Bu unsurlara çok önem vermekte olduklarından yükseldiler. Bunlardan hilâf etmeye başlayınca onlar için kara sayfalar açılmaya başladı. Amacımız medreselerin ve halkımızın içinde bulunduğu kötü durumun gözden geçirilmesini sağlamaktır. Osmanlılar medreselere çok önem vermişlerdir. Ama şimdi medreseler kendisinden isteneni verememektedir. Bu halden, tembellikten, kurtulmak için buralarda ciddî ıslah çalışmaları yapılmalıdır.

Dergide geri kalmaktan ve içinde bulunulan buhrandan kurtulmak için, farklı çareler ve çözüm önerileri sunulmuştur. Bu öneriler, dönemin diğer aydınlarının ileri sürdükleri ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Dergide toplumsal gerilemenin önüne geçmek için öncelikle medreselerin ıslah edilmesi, halkın dini hakkıyla yaşaması, cehaletten kurtulma, hurafelerin dinden temizlenmesi salık verilmektedir. Özellikle cehaletin insanlar ve toplumlar için ne kadar büyük bir tehlike olduğu,

---

[11] Demirhisarlı Hafiz Hüseyin, "İslâmiyet'i Yanlış Telâkki Etmeyelim", *Mİ*, 13 Mayıs 1329, S.2, s.10.

[12] Medrese, "Îsâ Fikri Feyz-i İlmdir", *Mİ*, 3 Haziran 1329, S.5, s. 35-36; Bu düşüncelerden anlaşıldığına göre, dönemin medrese müntesipleri de toplumsal meselelerin teşhisine yönelik zihnî çalışmalarında büyük ölçüde oryantalist metotların ve tespitlerin tesiri altındadırlar.

hangi zararları getirdiği ve kötülükleri üzerinde durulmuştur. Toplum olarak neden bu kadar cehaletin esiri olunduğu konusu da sorgulanmıştır: "Bu toplumda cahil olan sadece avam kesimi değildir, ulemâdan sayılan birçok kimse de cahildir."[13]

Öneriler arasında toplumsal ahlâkın düzeltilmesi de başta gelmektedir: "Çare-i halâsımızın yegâne esbabı ahlâkımızı düzeltmekte yatmaktadır. Bu da ancak din ile mümkündür. Din gerilemeye manidir gibi hezeyanları ileri süren bazı kavimler zaman içinde dinsizlik belasına duçar olmaları karşısında yanlış yaptıklarını anlamışlardır."[14] Ahlâkın düzeltilmesinden sonra, maneviyata önem vermek de önemli görülmüştür. Bir medrese talebesine göre, "En büyük noksanımız terbiye-i ahlâkiyeden mahrum oluşumuzdur." Maneviyat konusunda medreseler öncelikli olarak görülmektedir. "Beşeriyet sadece maddiyattan ibaret değildir. Mânevi ciheti de vardır. Başarının babası maddiyat ise, anası da mâneviyattır. Her şey dua ile biter diyen softalar yoktur. Medreseliler hem dua ederler hem de çalışırlar. *İçtihad*'ın bu konuda yaptığı eleştiriler yersiz ve haksızdır."[15]

Dergide değinilen konulardan biri de İslâmî ilimlerin gelişmesidir. A. Atıf'a göre[16], İslâm tarihinde ilk olarak Kûfe ve Basra'da gelişmeye başlayan dil, bilim ve gramer çalışmaları, kısa bir süre sonra Batılılar tarafından taklit edilmeye başlanmıştır. Batılılar bu sayede kendi dillerinin kökenleri ile sağlam irtibatlar kurmuşlardır. Ona göre bir dili öğrenmek demek, o dilin bütün metinlerini okumak, yazmak, dilin mensupları ile konuşmak ve edebiyatına tam anlamıyla muktedir olmak demektir. Osmanlı müellifâtı Kûfe ve Basra gramercilerinden hareketle kendi dillerini geliştirmek yerine onların yaptıklarını öğrenmeye kendilerini hasretmişlerdir. Bu tercihlerinden dolayı da dil çalışmalarında ve Türkçe'nin gelişiminde mesafe alınamamıştır. Kûfe ve Basra ulemâsının yaptıkları da tam olarak öğrenilememiştir. Şu anda aydınlara düşen, zararın neresinden dönülürse kârdır mantığını işletmektir. Mantık kitaplarından fayda yoktur. İlm-i Kelâm'ın ehemmiyeti günden güne artmak-

---

[13] Düzceli Hafız Mustafa, "Cehlin Lâzım-ı Gayr-i Müfârakı", *Mİ*, 27 Haziran 1329, S.8, s.65.
[14] Fatih Hocalarından Tarsuslu Mustafa Naim, "Din", *Mİ*, 5 Temmuz 1329, S.9, s.77.
[15] Ahmed Şirâni, "İçtihad Refikimize İkinci Sözlerim", *Mİ*, 13 Mayıs 1329, S.2, s.14-15.
[16] Fatih Dersiâmlarından A. Atıf, "Kütüb-i Tedrisiyemiz", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.3, s.20-21.

tadır. Yeni kitaplar yazılmalıdır. Günün sorunlarına cevap verecek yeni fıkıh kitapları telif edilmelidir. İlm-i Tefsir, Hadis, gramer, meâni ve mantık ilimlerindeki sorunlardan olsa gerektir ki, okuyan ve okutan bulunmamakta, okunanlardan da fayda hasıl olmamaktadır.

Medrese İ'tikatları'nın bütün sayılarında yer alan 'İlmihal Dersleri' başlıklı yazılarda halka temel dinî bilgiler verilmek istenmiştir. Burada Ehl-i Sünnet inanç esasları[17] doğrultusunda bilgiler verileceği bildirilmiştir. Konuya öncelikle Allah'ın zâti ve subûti sıfatlarının açıklanması ile başlanmıştır. Sonra da peygamberler ile ilgili bilgilere yer verilmiştir.

Aydınların, ediplerin, şairlerin toplum için niçin önemli olduğu değinilen konulardan birisidir. Tahirü'l- Mevlevî bir yazısında: 'Bir cemiyeti ikaz edecek, aydınlatacak, doğru yolu cemiyettekilere gösterecek o toplumun aydınları, münevverleri, şairleri ve edipleridir. Bu gün muhteşem ve müterakki milletlerin bu seviyeye gelmelerine onlar sebep olmuştur. Dünya milletleri içinde en çok ikaza muhtaç İslâm milletleridir. Bu milleti de münevver kesim ikaz edecektir'[18] diyerek bu zümreye önemli görevler atfetmiştir. Bununla birlikte dinî mürşitlerin bu gün kendileri irşâda muhtaç hale geldiği de dile getirilen önemli bilgilerdendir.[19]

Dergide önemli yer tutan konulardan birisi Mezheb-i Maddiyûn'a karşı Cemaleddin Afgani'nin yazmış olduğu reddiyelerdir. Hem Avrupa kaynaklı ateist düşüncelerin hem de Müslüman ülkelerinde yeni yeni oluşmaya başlayan bir takım maddeci, ruhçu ve tabiatçı akımların karşısında yer almıştır. Avrupa'da kabul gören, materyalizm ve pozitivizmin savunucularının bir versiyonu olarak kabul edilen "mezheb-i maddiyyûn"a karşı seri halde tercüme metinler yayımlanmıştır. Afgani, özellikle Darwinizm'e karşı eleştirel bir tavır takınarak, onun görüşlerinin yanlışlığını ispata çalışmıştır. Konuyla ilgili dokuz yazı vardır.

Özellikle *İçtihad* yazarları bu konuda ağır eleştirilere tutulmuştur. Avrupa'daki dinsizlerin Osmanlı'daki uzantıları olarak onlar görülmüştür. Hatta bunlar Avrupa'dakilerden de 'beter' olarak nitelenmiştir.

---

[17] "İzâhü'l-Mesâil", *Mİ*, 30 Ağustos 1329, S. 16, s.127.

[18] Erzurumlu Ömer Nasuhi, "İkâz", *Mİ*, 2 Ağustos 1329, S. 13, s.100-102.

[19] Elmalılı İbn'ül- Hasan Mustafa Şefik, "Mürşidler", *Mİ*, 30 Ağustos 1329, S.16, s.131-132.

Çünkü; "Avrupa'da bundan yüz yıllar önce meydana gelen Protestan hareketi, sadece bir müceddітlik hareketi değildir. Hareketin mensupları aynı zamanda iyi birer dindar Hıristiyan'dır. Dinlerini iyi biliyorlar, yaşıyorlar ve derinlemesine tahkik ediyorlardı. Onlar Katolik kilisesinin din namına yaptığı akıl almaz zorbalıkları ortaya çıkarmak ve kaldırmak için mücadele ediyorlardı. Bizdekiler ise birer din düşmanından başka bir şey değildir. Çünkü bunların din ile alakası yoktur. İslâm'ı bilmezler. Ancak tenkit ederler. Onun için ne kadar da gayret etseler ümit ettiklerini elde edemeyecekler. Çünkü İslâm ne muharref bir din, ne de Ulemâyı İslâm rehâbin-i Nasraniyedir."[20]

Medreselere yönelik eleştiriler ve müdafaalar

Derginin basın tarihi ve II. Meşrutiyet matbuatı açısından en önemli yönünü medreselere karşı takındığı tavır oluşturmaktadır. Çünkü medreseler, hem ağır şekilde eleştirilmekte, hem de dışardan gelen eleştirilere karşı savunulmaktadır. Dergi yazarlarına göre medreseler önemli müesseselerdir ve bu önemini tarihi ve toplumsal konumundan alır.

Onlara göre, "medreseler tam manasıyla Osmanlılığın uzviyetine nüfuz etmiş orijinal bir kurumdur. Bu orijinal kurumun dışında bir başkası bu güne kadar meydana gelmemiştir. Osmanlı toplumunun rengine en iyi uyum sağlayan eğitim kurumu medreselerdir."[21] Üstelik toplumun büyük kesimi medreseleri benimsemiştir. Halk nazarında medrese lafzını duyan herkeste olumlu bir imaj oluşmaktadır. Buna karşın içimizden ve dışımızdan medreseleri halk nazarında kötü göstermeye, küçük düşürmeye çalışanlar vardır. Onlara fırsat verilmemelidir. Özellikle i'tikadî noktaları zayıflatıp kendi gizli emellerini gerçekleştirmeye çalışanlar bulunmaktadır. Bu hareketin başını da *İçtihad* yazarları çekmektedir. Bunlara zinhar izin verilmemelidir.[22] Özellikle Tanzimat'tan sonra mektep-medrese düalizmi yaratılmıştır. Medreselerin amacı, selâmet-i din ve vatandır. Suhte, şakird, talebe, hepsi elfâz-ı müterâdifedendir. Hepsi 'taleb-i ilm' demektir. Bu milletin gelişmesi için medreseler büyük vazi-

[20] Tarsuslu Mustafa Naim, "Lutherlik Yapmak istiyorlar!!", *Mİ*, 2 Ağustos 1329, No: 13, s. 103-104.

[21] Mehmed Zeki, "Osmanlılıkda Din ve Medreseleriler", *Mİ*, 27 Mayıs 1329, S.4, s.25-26.

[22] Ömer Fevzi, "Medrese İ'tikatları", *Mİ*, 26 Temmuz 1329, S.12, s.99.

feler üstlenmişlerdir. Çok büyük işler çıkarmış, büyük simalar yetiştirmiştir. Ama son zamanlarda medreseler ihmal edildikleri için geri kalmıştır. Bunun yerine mektepler esasgir olmuştur. Ancak onlar da geliştirilememiştir. Kuruldukları zamandaki gibi kalmışlardır. Mektepler de medreseler gibi ciddî ıslâha muhtaçtırlar. Medreselerde ve mekteplerde tatbikattan mahrum öğretilen ilimler işe yaramamaktadır.[23]

Medreselerin eğitim camiası ve toplum içindeki önemi bu şekilde belirtildikten sonra, bu kurumun hangi yönlerden geri kaldığına yönelik eleştiriler getirilmiştir. Medreseler birçok bakımdan çağın gerisindedir. Meselâ, medreselerde söylenen bir laf vardır: "Hocanın eskisi, kitabın yenisi makbuldür. Hoca eski olmalı ama ilimde değil tecrübede. Ne garib ve acâib bir şeydir ki bugün birçok medreseli bundan üç beş asır öncesinin tarz-ı hayatı gibi yaşamak istiyor. Allah'ın insanlara verdiği yeni nimetlerden istifade edilemiyor. Medreselerin şu anda kimseye faydası yok, kimseye yararı dokunmuyor. Medreselerde verilenler neyin icâzeti acaba! Bir hocanın her şeyi öğretmeye kalkması hüsrandır."[24] Bu durumda öyle görülüyor ki medreselerin durumu hiç de iyi değildir. Bunun için acilen bir şeyler yapmak gereklidir. Medreselerin esaslı bir ıslâhata ihtiyaçları vardır. Bu gerçekleştirilmediği müddetçe ilimde bir ilerleme olmayacaktır. Başımıza gelen felaketlerin sebeplerini buralarda aramak icap eder. İhmal ve teseyyüp en önemli gerileme sebepleridir. Millet-i akvâmın terakkiyâtına bîgane ve kayıtsız kalmak marazı yüzünden gerilediğimize şüphe yoktur.[25] Bu durum karşısında medreselerin değişime ayak uydurmaktan başka çaresinin olmadığını söyleyen Ömer Fevzi, "dünya hızla değişmektedir. Ancak değişen şeyler var, değişmeyen şeyler var. Diğer milletler gökyüzünde, yerin derinliklerinde gezinirlerken biz sallanıyoruz[26] demektedir.

Şirâni, dergi yazarlığının yanında, aynı zamanda şairdir. En önemli şiirlerinden birisi medrese ıslahatları ile ilgili kurulan encümen ve makâm-ı Meşihat için yazmış olduğu, medreselere mersiyedir. Bu şiirinde

---

[23] Demirhisarlı Hafız Hüseyin "Mekteb-Medrese", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.3, s.19.

[24] A.Atıf, "Fevâid-i İhtisas", *Mİ*, 10 Haziran 1329, S.6, s.46-47.

[25] M. Ziyaeddin, "Taşradan Bir Nidâ, Yahut Taşra İlmiyesi Nasıl Düşünüyor?", *Mİ*, 19 Temmuz 1329, S. 11, s.86.

[26] Ömer Fevzi , "Medrese İ'tikatları", *Mİ*, 26 Temmuz 1329, S.12, s.98.

ıslah encümenine ağır eleştiriler getirmiştir. "Rehnümâmız şimdi 'hâr'lardır, 'semer'de bağlı kem"[27] mısraları ile medreselerde ıslah çalışması yapacak olanları 'merkep'e benzetmiştir. Bu sert eleştirileri yüzünden önce kendisi tutuklanmış, yargılanmış, hapsedilmiş ve sonra da dergisi kapatılmıştır. Ama aynı Şirâni, *İçtihad* yazarlarına karşı medreseleri sonuna kadar savunmakta ve onlara meydan bırakmayacağını, kendi pençeleri altında onların ezileceğini söylemektedir.

Medresede öğretim yöntemleri ve okutulan kitaplar

Medreselere yöneltilen önemli eleştirilerden biri de, eğitim öğretim metotları, okutulan kitaplar ve öğretim elemanlarına yönelik olmuştur. Bu konuda medrese eleştirmenleri gözünü budaktan esirgemez bir tavırla görüşlerini ortaya koymuşlardır. Birçok eleştirmene göre, medreselerdeki hem öğretim yöntemleri, hem de okutulan kitaplar yüzyıllar öncesine aittir. Bu dönemin ihtiyaçlarına asla cevap vermemektedir. Bu kitaplardan ve yöntemlerden fayda ummak, merhum müelliflerden maddî menfaat beklemek gibi boş bir ümittir. Bu sorun derginin ilk sayısında şöyle dile getirilmiştir: "Okutulmakta olan kitaplar ekseriyet üzere üçer, beşer yüz sene evvel yazılmış kitaplardır. Bunlardan bu gün için istifade beklemek müellif ma'furlarından maddî menfaat gözetmek kâbilinden husulü muhal bir temennî addolunur. Bu kitaplar tedvin olundukları asırlar için -ihtimal ki- en mühim birer eser-i kıymetdârdır. Fakat bu gün için bir fâide husulüne hizmet edemez. Bu kitaplar okundukça ne türlü bir tarz-ı tedris takib olunursa olunsun büyük bir semere hâsıl olamaz."[28]

Bu sorunun giderilmesi için Avrupa'da yazılmış kitapların bir an önce getirilmesi ve istifade edilmesi gereklidir. Avrupa'dan "kitap celbinden maksat, buradan getirilecek kitapların tarz-ı tertibinden ve te'lifatından istifade etmektir."[29] Medreselerle birlikte Osmanlı matbuatında yazılan kitapların büyük çoğunluğu: "te'min-i istifade için değil,

[27] Ahmed Şirânî, "Mersiye-i Medâris", *İ'tisâm*, 18 Mart 1336, S.68, s.865.

[28] A. Atıf, "Sebilü'r-Reşad Ceridesinde Münderic Talebe Mektubları Dolayısıyla", *Mİ*, 6 Mayıs 1329, S.1. s.4.

[29] "İhvân-ı Kirâma", *Mİ*, 13 Mayıs 1329. S. 2, s.17.

ihfâ-yı mâl ve ibrâz-ı kemâl azmiyle yazılmıştır."[30] Bu sebepten dolayı okunan kitapların çoğu toplumun gelişmesine hizmet etmesi açısından yetersizdir. Yeni baştan kitaplar yazılamayacağına göre en kestirme yol, Avrupalıların yazmış oldukları kitapları yöntem açısından taklit etmektir. Çünkü Avrupalılar usul bakımından hayli ilerlemişlerdir.

Medreselere yöneltilen eleştirilerden biri de, tedrisâtındaki nizamsızlıklar ve bozukluklardır. Atıf'a göre,[31] bütün medenî ülkelerde şöyle bir usül vardır: Önce talebe derse hazırlanır, sonra da hocaları tarafından onlara dersleri verilir. Oysa medreselerde bu usulün tam aksi bir uygulama vardır. Medrese dersiâmları cami hocaları ve vaizleri gibi davranmaktadırlar. Kime, nasıl, hangi seviyede ve hangi dersleri vereceklerini iyi bilmemektedirler. Onun için medreseler başarılı olamamaktadır. Talebelerin bazıları bazı dersleri ya hiç okumuyorlar, ya da okudukları halde hiçbir şey anlamadan devam ediyorlar. Yıllarca bu uygulama devam ediyor. Bu programsızlık ve düzensizlik medreseler için büyük zararlar tevlid etmektedir. Uzun yıllar Arapça okutulmasına rağmen medrese talebeleri doğru dürüst Arapça öğrenemiyorlar, Kur'an'ı bile anlayamıyorlar.

Medreseleri müdafaa

Medreselerin içinden ve dışından kaynaklanan bütün bu eksiklik, zaaf ve yetersizliklere karşın hemen hepsi medreseli olan bu derginin yazarları, kurumlarını savunmaktan da geri kalmamışlardır. Başta *İçtihad* yazarları olmak üzere o dönemde medreseler aleyhine yazı yazan bütün yazarlara karşı doğal bir refleks geliştirerek, savunma pozisyonuna geçmişlerdir. *İçtihad* yazarlarından Kılıçzâde Hakkı öncelikle hedef alınanlar arasındadır. Abdullah Cevdet'i bile etkileyen, birçok konuda ona ilham veren odur. Dolayısıyla medreselerin ve dinsizliğin baş düşmanı olarak Kılıçzâde Hakkı ilan edilmiştir.

---

[30] A. Atıf, "Telif-i Âsâr", *Mİ*, 27 Mayıs 1329, S.4, S.28-29.

[31] A. Atıf "Tedrisâtda Adem-i İntizam", *Mİ*, 27 Haziran 1329, S. 8, s. 62.

Ona karşı eleştiri dozunu yüksek tutan dergi yazarlarından Mustafa Sıtkı, Kılıçzâde Hakkı'nın *"Sahte Softalığa ve Dervişliğe İlân-ı Harb"*[32] başlıklı yazısını hedef alarak şunları söylemiştir: *"İçtihad* yazarlarının sarih bir amacı yoktur. Onlar milletin ahlâkını bozmak, yıkmak istiyorlar. Bunu yapmak için de doğru dürüst bir üslupları yoktur. Farklı yollardan bu topluma zarar vermeye çalışıyorlar. Luther Hıristiyanlıkta reform yaptı ama o koyu bir Hıristiyan'dı. Hıristiyanlık değerlerine karşı hareket içinde olanlara şiddetle karşı çıkardı. *İçtihad* yazarları; Eğer Luther'i taklit edecekseniz öncelikle bu dinin esaslarını iyice bilin. Sizde asla dinin aslından esasından bir şeyler yoktur."[33] Yazının ilerleyen satırlarında *İçtihad*'çılara karşı daha ağır tabirler kullanılmıştır.

Dergide en ağır eleştiriler 'kudurmuş bir farmason'[34] olarak nitelenen Kılıçzâde Hakkı'ya yöneltilmiştir. Ahmed Şirânî, Hakkı'nın *...İlân-ı Harb* başlıklı kitabı üzerine değerlendirmeler yaptıktan sonra ona karşı yazdığı bir yazısında, öncelikle onu muhasara edip, kaçmasını engelleyerek perişan etmeyi planlamıştır: Şirâni'ye göre, Kılıçzâde Hakkı'nın suhtelere i'lân-ı harb etmesi, onun İslâmiyet'e ilân-ı harb etmesidir.[35] Öyle ki onun İslâmiyet'e harb ilan eden kitabı Ermeni yazarlarca bile kabul görmemiştir. Bütün bunlara rağmen Şirâni muarızlarını itidale ve doğru yola çağırmaktan ve onlara dostane tavsiyeler yapmaktan geri durmamıştır. Şirâni *İçtihad* yazarlarına verdiği cevapların halk nezdinde çok etkili olduğunu ve çok uzak taşralarda bile kabul gördüğünü ifade etmiştir.

Burada dikkat çeken önemli olaylardan biri Kılıçzâde Hakkı'nın Ahmed Şirânî ile istihzâ edercesine muamelede bulunmasıdır. Dergiye "Erenköylü Muhsin" rumuzuyla bazı sorular göndermiştir. Bu sorulardan ilkinde, 'Ehli Kur'an'ın ehl-i kitâba kız vermemesi gereğinin' şer'i, delilleri istenmiştir[36]. Daha sonra da aklî delilleri istenmiştir. Bu suretle

---

[32] Kılıçzâde Hakkı, "Sahte Softalığa İlân-ı Harb", *İçtihad*, 14 Mart 1329, No: 58, s.1277. Bu metin yazarın sonradan kitaplaşan eseri içinde de yer almıştır. Bak: Kılıçzâde Hakkı, *a.g.e.*, 1329, s.16-29.

[33] Mustafa Sıtkı, "İçtihad Gazetesinin 'Reform'culuğu", *Mİ*, 17.6. 1329, No:7, s. 51-53.

[34] Mehmed Alim, `Üstâz-ı Mümtâzım Ahmed Şirânî Efendi Hazeretlerine", *İ'tisâm*, 20 Şubat 1335, S.13, s.11'den naklen; Tozlu, *a.g.e.*, s.49.

[35] Ahmed Şirânî, "Harb-i İtikâdide Çevirme Harekâtı", *Mİ*, 5 Temmuz 1329, S.9, s.67-69.

[36] "Erenköy'ünde Muhsin Bey'e", *Mİ*, 16 Ağustos 1329, S.15.

Medrese İ'tikatları yazarını tuzağa düşürmeyi planlayan Kılıçzâde Hakkı onlar tarafından düelloya davet edilmiştir. Ancak o ortaya çıkmayınca tartışma kesilmiştir.

Medrese İ'tikatları'nın yayımlandığı dönemde yayımlanan bir risale medreselileri oldukça kızdırmıştır. *Softalar ve Medreseler*[37] unvanlı bir risale medreseler ve mensuplarına karşı ağır eleştiriler yöneltmektedir:

"Bize kârbân ünvanını bahşediyorsunuz değil mi? Ricâ ederiz, yularlarımızı semerinize bağlamamıza müsaade buyurunuz. Bizi cehâletle tevbih ediyorsunuz, değil mi? Sizin de bizim gibi cehlini bilir câhillerden olmanızı ihtâr ederiz.... Memleketimizde cehâlet var ise, ondan hepimiz mütesâviyen müşterekiz. Mülkümüzde 'atâlet varsa ondan hiç birimiz diğerimizden geri kalmayız. Muhitimizde rezâlet varsa, onda siz bizden beş-on hatve ileridesiniz. Sizin ve sizin gibilerin mekteb-i irfândan kaç numaralı şehâdetnâmeleri bulunduğu delâ'iliyle, vesâikiyle biliyoruz. Fakat yazmayı, söylemeyi mevki'imizle terbiyemizle mütenâsib bulmuyoruz. Hususuyla şiddetle muhtac bulunduğumuz şu sükûnet zamanında öyle çılgınlık göstermeyi millet nâmına cinâyet sayıyoruz."[38]

Şirâni, bu risalenin yazarını öncelikle ağır bir şekilde cehâleti tekeline almakla eleştirmektedir. Sonra da muhatabının yazmış olduğu risalenin dil ve üslup yönünden bile ne kadar rezil bir çalışma olduğunu ilan etmiştir.[39] Ona göre bu risale sadece para kazanmak ve medreselilere çamur atmak için yazılmıştır. Çünkü bunun gibiler bilmektedir ki, toplumda medreseler ve din aleyhine yazılan rezâlât-ı mevkute bazılarınca itibar görmektedir: "Şu halde bu cehaletnâmeyi niçin yazdınız? Şübhesiz para kazanmak için diyeceksiniz. Fakat öyle nâmus ve haysiyet nâmlarına değil, başka vesâitle para kazanabilirsiniz... Son bir söz olmak üzere, sana şunu söyleyeyim ki, gel sana alime-ye'lemu sigâlarını çektireyim de âlim ol; ketebe-yektubu kelimelerini öğreteyim de kâtib ol."[40]

---

[37] Hemedânizâde Ali Nâci, *Softalar ve Medreseler, Bu Günkü Softalıkdan, Medâris-i İslâmiyet'in İnhitâtından Bahisdir*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, Tarihsiz,(Muhtemelen, Mayıs 1329)16 s. Bu risale Ahmed Şirâni'nin Rübâb ekibi aleyhine yazdıklarına karşılık olarak yayımlanmıştır: Ahmed Şirâni, *HK*, 24 Nisan 1330, No: 25, s.196'dan naklen: Tozlu, *a.g.e.*, s.47.

[38] Ahmed Şirâni, "Ben Okudum, Sen de Oku", *Mİ*, 28 Mayıs 1329, No: 4, s. 33-34.

[39] Gerçekten *Softalar ve Medreseler* risalesinin dili ve üslubu oldukça bozuktur(M.G).

[40] Ahmed Şirâni, "Sen Yazdın, Ben de Yazacağım", *Mİ*, 3 Haziran 1329, No: 5, s.39.

Medreselere karşı savunmacı mevzilenme aynı zamanda dine/İslâm'a yöneliktir. Bunun için sıklıkla İslâm aleyhine yazılan eserlere de cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Bunlardan biri, Yusuf Suâd'ın siyer kitabına[41] yönelik olmuştur. Şirâni, Suad'ın yazdığı bir kitabı farklı cephelerden değerlendirmiştir. Öncelikle eserin dil ve üslûbu sonra da, fikirlerin insicâmı yeterli ve amaca hizmet eder nitelikte bulunmamıştır. Kılıçzâde Hakkı gibi, bu eser sahibinin de sabit kanaat ve görüşlere sahip olduğu söylenmiştir. "Bu gün İslâm aleyhinde konuşanlar fen kelimesini kullanıyorlar. Ama sadece kelime olarak kullanıyorlar. Dolayısıyla bunlar fennin ne olduğunu da asla bilmiyorlar" şeklinde eleştiriler getirilmiştir. Ayrıca burada medreseleri gericilikle suçlayanların asıl kendilerinin gerici olduğu vurgulanmıştır. Onların bu gerici fikirlerinden de toplum hiçbir şey kazanmayacaktır.[42]

Medreselerin ıslâh edilmesine yönelik görüşler

Medreselerin yetersiz yönleri uzun uzadıya anlatıldıktan sonra, bu kurumlarda mutlak olarak köklü değişiklikler yapılması istenmiştir. Bu ıslahatın nasıl yapılacağına dâir farklı görüşler vardır. Ama *Medrese İ'tikatları* yazarlarının ortak görüşlerinden birisi, eğer medreselerde çağın gerçeklerine ve gerekliliklerine uygun bir ıslah çalışması yapılırsa diğer birçok bozukluk da düzelecektir. Çünkü medreseler toplumun en önemli kurumudur. Üstelik toplum medreselere karşı olumlu bir tavır içindedir.

Bu güne kadar toplumda yapılan yeniliklerde hüsrandan başka bir şey elde edilmemiştir. Çünkü yapılanlar bir toplumun değişim dinamiklerine aykırıdır. Anadolu'nun gerçeklerine ve sesine kulak verilmemektedir. Mehmed Zeki'ye göre, "yaşamak istiyorsak toplumun ihtiyaçlarına göre davranmak ve bu yönde yenilikler yapmak zorunludur."[43]

İnkılâb-ı kebirden(II. Meşrutiyet) bu yana en önemli konulardan biri olarak medreselerin ıslahı konusu gündemde kalmıştır. Öyle ki bu konuda denilmedik söz neredeyse kalmamıştır. Ama istenilen neticeler bir

---

[41] Düzceli Yusuf Suad, ***Akvemü's-siyer***, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1909.

[42] Ahmed Şirânî, "Akvâmü's-Siyer Muharriri Yusuf Suâd Efendi Hazretlerine", ***Mİ***, 2 Ağustos 1329 S. 13, s.105.

[43] Mehmed Zeki, "Osmanlılıkda Din ve Medreseleriler", ***Mİ***, 27 Mayıs 1329, S.4, s.25-26.

türlü alınamamıştır. Eğer gereği gibi yapılabilirse medreselerin ıslahının siyasî ve içtimai pek çok faydaları ortaya çıkacaktır. Bu gün medreselerde özellikle öğretim yöntemlerinde ciddî ıslah çalışmaları yapılmalıdır. "Eğer medreselerde istenilen ıslah yapılamazsa hayat-ı medâris büyük bir sekteye uğrayacaktır. Medreselerde bu gün en büyük sorunlardan biri, dilin öğretilememesidir. Talebeler Arapça'yı hakkıyla öğrenememektedir. Meşihat tarafından bu konuyu halletmek üzere kurulan ıslâh-ı medâris heyeti gayet sevindirici bulunmaktadır. Ancak bu heyete seçilen encümenler elsine-i ecnebiyeyi öğretmek hususunda tecrübe sahibi, ihtiyâcat ve icâbât-ı asriyeyi anlamak kabiliyetinde olmak zorundadırlar. Bu sıfatları haiz olmayan bir encümenin yapacağı ıslâh çalışması eskisinden farklı bir durum ortaya çıkar(a)mayacaktır."[44]

Medrese İ'tikatları yazarlarına göre toplumsal koşulları düzeltmek amacı ile kurulan cemiyetlerin öncelikli görevlerinden biri medreseleri ıslah olmalıdır. Bu konuda Şirâni şöyle der: "Teşekkül eden veya edecek olan cemiyet-i ilmiyelerin vazifesi ıslâh-ı medâris olmalıdır. Memleketimizin muhtâc bulunduğu ıslâhatın en mühim ve müstâ'celi, medreselerin ıslâhıdır. Medreseler ıslâh olunduğu gün ıslâhât-ı sâirenin esâsı vâz edilmiş olur. Çünkü bu millet en ziyâde medreselerle alakalıdır."[45]

Yıllardan beri bu millete ilim ve irfan vermiş olan medreseler üzerine son günlerde menfî eleştiriler çoğalmaya başlamıştır. *Medrese İ'tikatları* yazarlarına göre, böylesi eleştirilere girişmektense, onu ıslâh etmeye çalışmak daha anlamlıdır. Alem-i İslâm'ın bütün mensupları bu ıslâh işini istemektedir. Toplumda medrese ıslâhına büyük bir istek ve katılım vardır. Bununla birlikte "ıslâh-ı medârise muhalif dersiâm yoktur ya da yok hükmündedir Ancak bu ıslâh işine câhil olanlar, liyakati olmayanlar ve meslekten gayriler karışmamalıdır."[46] Ehil olmayanlar bu konuda söz söylememelidir. Çünkü bunlar ıslah yapmak yerine hadiseyi daha da karmaşık hale getirmektedir.

---

[44] Ahmed Şirânî, "İlzâm-ı Hısım", *Mİ*, 13 Eylül 1329, S. 18, s. 143-145. Muhtemelen Şirâni'nin bu fikirleri ve Islah heyetini ilmî bakımdan yetersizlikle eleştirmesinden dolayı yargılanmış ve Medrese İ'tikatları kapatılmıştır.

[45] Medrese, "Bursa'da Cemiyet-i İlmiye", *Mİ*, 12 Temmuz 1329, S.10, s.76.

[46] Medrese, "Def-i Zünûn", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.3, s.18.

Medrese müntesiplerine göre medreselerin ıslahı kaçınılmazdır. *Medrese İ'tikatları* bu ihtiyacı içerden bir ses olarak dile getirmekle büyük bir görev yaptığını dile getirmiştir. Bu çalışmanın nasıl yapılması gerektiğini medrese yazarlarından Emin şöyle belirtmiştir: "Medreselerin ıslâhını isteyenler *Medrese İ'tikatları* etrafında toplanmalıdır. Bunun için Islâh-ı Medâris heyeti teşkil edilmelidir. Ulemâdan büyük kimselere konferanslar verdirilmelidir. Bu mesleğe iftira atanlara meydan verilmemelidir. Her şey hükümetten beklenmemelidir. Bazı şeyleri halk kendi yapmalıdır. Medreseler de bu şekilde ıslâh edilebilir."[47]

Yazarların üzerinde durduğu konulardan biri de son zamanlarda medreselerin hükümet tarafından aşırı biçimde ihmal edilmiş olmasıdır. Bunun yerine mektepler esasgir olmuştur. Ancak onlar da geliştirilememiştir. "Yeni usullerle kurulan mektepler de kuruldukları zamandaki gibi kalmıştır. Mektepler de medreseler gibi ciddî bir ıslâha muhtaçtır. Medreselerde ve mekteplerde tatbikattan mahrum öğretilen ilimler işe yaramaz."[48] Bunun için zamanın şartlarına uygun eğitim ve öğretimin bir an önce buralara getirilmesi gereklidir. *Medrese İ'tikatları* yazarları ve talebeleri ıslaha ve değişmeye her zaman açık olduklarını belirtmişlerdir. Ömer Fevzi'nin "Dünya hızla değişmektedir. Ancak değişen şeyler var, değişmeyen şeyler var. Diğer milletler gökyüzünde, yerin derinliklerinde gezinirlerken biz sallanıyoruz"[49] ifadeleri onların değişime açıklığını net bir şekilde göstermektedir.[50]

"Ahmed Şirânî ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: '*Medrese İ'tikatları*', (İndeks ve Yazı Özetleri)"

Folklor-Edebiyat, Ankara 2006, S.47, s. 97-131.

---

[47] Mehmed Emin, "Medrese İ'tikadları ve Temennilerim", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.3, s.21-22.

[48] Demirhisarlı Hafız Hüseyin, "Mekteb – Medrese", *Mİ*, , 20 Mayıs 1329, S.3, s. 19.

[49] Ömer Fevzi, "Medrese İ'tikatları", *Mİ*, 26 Temmuz 1329, S.12, s.99.

[50] Medrese İ'itikatları dergisinin indeks ve yazı özetleri için bak: Mustafa Gündüz, "Ahmed Şirânî ve Medreseleri Hem Eleştiren Hem de Savunan Dergisi: '*Medrese İ'tikatları*', (İndeks ve Yazı Özetleri)" *Folklor-Edebiyat*, Bahar, Ankara 2006, S.47, s. 97-131.

ELMALILI M. HAMDİ'NİN ÇAĞDAŞ TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ VE ÖNEMİ



"Ben halis Anadolulu, öz Oğuz, Yazır Türk'üyüm. On beş yaşımda İstanbul'a geldim. Ne Arabistan'a gittim, ne Türkistan'a. Ne İran'ı gördüm ne Avrupa'yı. Öğrendiğimi bu vatanda öğrendim. Yazır'ın Kayı, Kınık, Ayındır, Eymir, Avşar gibi büyük oğuz kabilelerinden biri olduğunu da Arapça'dan; Divân ü Lügâti't-Türk'ten öğrendim. İran'da çıkan yünden, Avrupa'da bükülen ipten, Türk tezgâhında dokunan halıyı Türk malı tanıdım. Bir binanın mimarisinin Türk olması için bütün kerestesinin yerli olması lazım değildir diye işittim. Afrika madenlerinden çıkmış bir madenin üzerinde bir Türk sikkesi gördüğüm zaman Afrika'nın değil, bizim altınımız dedim."[51]

Son dönem Osmanlı aydınları içinde bulundukları sosyo-kültürel ve siyasî ortamın bir gereği ve neticesi olarak çelişkiler maşeri bir vicdana ve bu vicdanın teskini için inanılmaz bir gayret ve sabra sahiptirler. Yaşadıkları hızlı değişimin hem risklerini, hem heyecanlarını, hem de müspet menfi neticelerini tatmışlardır. Çoğunun kısa süren hayatındaki entelektüel üretimi bugünün aydınlarından bir kaçının bile yetiş(tir)mekte güçlük çekeceği bir içerik zenginliğine ve genişliğine sahiptir. Modern Türkiye devlet ve toplumunu her yönü ile anlayabilmek için bu birikimlerin ve şahsiyetlerin iyi bir şekilde anlaşılması, tahlil ve tenkit süzgecinden geçirilerek şerh edilmesi zaruret dâhilindedir.

Yakın dönemin önemli aydınlarının çeşitli kamplara ayrıştırılarak, bazılarının sadece bir şair, bazılarının sadece bir romancı, hikâyeci ya da din adamı olarak hafızalara nakşedilmesi tefekkür hayatı için önemli bir eksikliktir. Bu eksikliğin izalesi için söz konusu dönemin önde gelen simalarını her yönüyle, yeniden okumaya, tenkit süzgecinden geçirerek tahlile sonrasında da şerh ve tecdide gereklilik vardır. Bunu yapabilmek

---

[51] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Azim Dağıtım, 1992, C.1, s.10.

için öncelikle ilmî usullerle hazırlanmış derinlikli monografiler gereklidir. Yakın tarihin din, siyaset, toplum ve kültür hayatına önemli etkileri ve katkıları olan aydınlarından biri kuşkusuz Elmalılı Muhammed Hamdi'dir. Hafızalarda hep müfessir ve din adamı olarak bilinen Elmalılı sadece bu kimlikleriyle değerlendirilemeyecek kadar geniş evsafa sahiptir. Elmalılı Hamdi dinî ve siyasî alanda sadece bir teorisyen ve kuramsal çalışan biri değildir. O da tıpkı döneminin diğer aydınları gibi, düşüncelerini başkalarına aktarmak ve hatta bilfiil uygulamaya koymak için çalışmalar yapmıştır. Yazdıkları ve yaşadıkları arasındaki paralellik bunun göstergesidir.

Elmalılı Muhammed Hamdi'nin hayatı ve eserleri üzerine iki doktora tezi yapılmıştır.[52] Bu tezler onu, tefsirini merkeze alarak incelemiştir. Bunların dışında 1993 yılında Elmalılı üzerine yapılan *Sempozyum*[53] hakkında en geniş bilgilere ulaşılabilecek kaynak durumundadır. Burada Elmalılı'nın farklı yönlerine değinilmiştir. Onun dinî, siyasî, bediî ve beşerî özellikleri üzerine derinlemesine yapılmış çalışmalar bulunmamaktadır. 1993 sempozyumunda sunulan bildiriler ağırlıklı olarak 'bir din adamı ve felsefe tarihi mütercimi' olarak Elmalılı kimliği üzerine yoğunlaşmıştır. Bize göre, bu bildiri metinleri derlemesinin en ilginç ve son derece önemli yorumu İsmail Kara'nın yazdıklarında toplanmıştır. Olağanüstü serinkanlılıkla meselenin önemini ve anlamını anlamaya çalışan Kara, bulguları ışığında -ve elbette haklı olarak-, beklide Elmalı'nın düşüncelerine ve tarih içindeki konumuna menfi bir eleştiri ve yorum getirmiştir. Bu yazı, son dönem Osmanlı aydınlarının âdeta mefluç zihnî faaliyetlerini ele vermesi bakımından oldukça önemli ve dikkat çekicidir. Elmalılı'nın eserleri ve düşünceleri, ilahiyat bilimleri dışında Türk sosyal bilimlerinde neredeyse İsmail Kara'nın çalışmaları dışında kullanılmamıştır. Bu durum onun sosyal bilimlerde durduğu yeri belirtmede işi hayli zorlaştırmaktadır. Tam da bu noktada elinizdeki metin

[52] İsmet Ersöz, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*, Dr.T., Konya: SÜSBE, 1986; Fahri Gökcan, *Commentaire du Coran par Elmalılı*, Paris: Faculté Des Lettres et Sciences Humaines, 1970.

[53] *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara: TDV Yay., 1993.(Bundan sonra, 'Elmalılı Semp'.)

Elmalılı'nın düşünce tarihindeki yerini konumlandırma denemesi yapmaktadır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hayatı ve eserleri[54]

Yakın tarihin dinî, siyasî ve felsefî düşünce alanlarında önemli bir yeri ve etkisi olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın hayatı ve eserleri üzerine derinlemesine bir biyografi ve monografinin olmaması şüphesiz büyük bir eksikliktir.[55] Bu kaderi son dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet aydınlarından çoğu paylaşmaktadır. Bu eksiklik erken Cumhuriyet dönemini, aydınları ve yakın tarihin siyasî ve toplumsal geçmişini daha açık şekilde anlamayı güçleştirmektedir.

Muhammed Hamdi Yazır, 1878 yılında Antalya'nın Elmalı ilçesinde doğmuştur. Babası Gölhisar'ın Yazır köyünde doğduğu için buna atfen Yazır soyadını almıştır. Yetişmesinde, okumuş bir çevreden gelen babası, annesi ve yakınlarının büyük etkisi olmuştur. Küçük yaşta iken dinî ilimler okumaya başlamış ve on beş yaşında iken İstanbul'a dayısının yanına ilim tahsil etmeye gitmiştir. İstanbul'da ilk olarak Küçük Ayasofya Medresesine kaydolmuştur. Buradaki uzun eğitim sürecinden sonra 1906'da girdiği bir sınavla Bayezid Dersiamı olmuştur. Ardından da *Mekteb-i Nüvvab*'ı(Hukuk Fakültesi) birincilikle bitirerek ödüllendirilmiştir. Bu sırada Şeyhülislâmlık'ta *mektubin* kalemliğinde görevlendirilmiştir. Eğitimi sırasında medresede verilenlerle yetinmeyip farklı alanlarda öğrenimler yapmıştır. Arapçasını geliştirmiş, Farsça'yı öğrenmiş bunun yanında da Fransızca çalışarak tercüme yapacak seviyeye gelmiştir. Aynı zamanda müzik, beste ve hat sanatlarıyla da ileri düzeyde ilgilenmiş ve bu alanlarda maharet kesbetmiştir.

1908 yılında II. Meşrutiyet'in ilan edilmesi ile Antalya Mebusu seçilmiştir. Aynı sene bir arkadaşının kızı ile evlenmiştir. Bu sıralarda kendini memleketin genel siyasî cereyanına kaptırmış gibidir. Dönemin önde gelen fikir, düşünce ve aksiyon dergilerinde İttihat ve Terakki Ce-

---

[54] Elmalılı Muhammed Hamdi'nin hayatı, 1993 sempozyumunda yeğeni Fatma Paksüt tarafından sunulan bildiriden ve *TDV İslâm Ansiklopedisi*ndeki ilgili maddeden yararlanılarak hazırlanmıştır.

[55] *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* adlı önemli birikimin *İslâmcılık* cildinde Elmalılı ile ilgili kaleme alınan biyorgrafi oldukça yetersiz ve sığdır. Bkz: Özgür Oral, Elmalılı Muhammed Hamdi, *MTSD*, C. 6, s.184-190.

miyeti lehine yazılar kaleme almıştır.[56] Zaten bu dönemde hemen herkes kendini kerhen ya da cebren siyasetin içinde bulmaktadır. Bu yüzden Elmalılı, ulema sınıfının bir müderris temsilcisi olarak siyasettedir. Hatta bu yıllarda ilginç bir şekilde, Şeyhülislâmlık ve Hilafet'in mahiyetini konu edinen yazılar kaleme almıştır. Meşrutiyet idaresinin faziletini anlatan makaleler yazarak, bu idareye karşı gelmenin İslâm'a karşı gelmekle eşdeğer olduğunu savunmuştur. 1918'de Sultan Reşat'ın son yıllarında Şeyhülislâmlık içinde kurulan ve bir anlamda İslâm akademisi hüviyetine bürünen *Darü'l Hikmet-i İslâmiye*'ye önce üye sonra da başkan olmuştur. Kısa süreliğine de olsa İttihat ve Terakki'nin Evkaf Nazırlığını kerhen icra etmiştir. Bu sırada Mülkiye Mektebi'nde okutulmak üzere hazırladığı *İrşâdü'l-Ahlâf Fi Ahkâmü'l-Evkâf* (Vakıf Hükümlerini Aydınlatıcı Bilgiler) adlı önemli eserini kaleme almıştır. Ardından Osmanlı Âyan Meclisine üye seçilmiştir. Kısa süren nazırlık görevinden isteğiyle istifa etmiştir. İstanbul'un işgali ve Osmanlı'nın bir anlamda son bulduğu bu yıllarda Evkaf nazırlığını icra etmiş olması sebebiyle, İttihatçıların kaçmasından sonra idam cezası hükmüyle yargılanmış, ancak gerek göreve kerhen gelmesi, gerekse suç unsuruna rastlanılamamasıyla berat etmiştir. II. Abdülhamid'in hall' fetvasını hazırlayanlar arasında bulunması onun uzun süre eleştirilmesine sebep olmuştur. İttihatçıların yanında yer alması onu I. Dünya savaşı ve sonraki kısa yıllarda yakın arkadaşlarının uğradıkları akıbetlerden kurtarmış, ancak onlar kaçtıktan sonra kendi kaderiyle baş başa kalmaktan kurtulamamıştır.

1922 yılında *Metalib ve Mezahib* adlı Felsefe tarihini tercümeye başlamış ve bunu 1925 yılında bitirmiştir. Ön sözünde yaşamakta olduğu buhranlı günleri dile getirmiştir. 1926 yılında Diyanet İşleri Başkanlığından kendisine Kur'an-ı Kerim'in tefsir edilmesi görevi verilmiş ve bu görevi 1938 yılında bitirebilmiştir. Bu süreç sonrasında 20. yüzyılın en önemli Türkçe tefsirlerinden *Hak Dini Kur'an Dili* meydana gelmiştir. Bu tefsir öncelikle TBMM'nin ve sonra da Mustafa Kemal'in hususi isteği

---

[56] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu dergilerde yazdığı makaleleri günümüz harflerine aktarılarak neşredilmiştir: Elmalılı Hamdi Yazır, *Makaleler I*, Hazırlayanlar: Cüneyt Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Kitabevi Yay. 1997, (Bu derlemede müellifin 21 makalesi bulunmaktadır); *Makaleler II*, Hazırlayanlar: Cüneyt Köksal, Murat Kaya, İstanbul: Kitabevi Yay. 1998.(Bu derlemede de müellifin 13 yazısı bulunmaktadır).

üzerine özgün bir Türkçe ve Hanefî itikadı üzerine kaleme alınmıştır. Elmalılı 27 Mayıs 1942 tarihinde vefat etmiştir.

Elmalılı Muhammed Hamdi sadece müfessir, mütercim, müderris ve siyasetçi kimlikleriyle sınırlı biri değildir. O döneminin diğer aydınları gibi çok yönlü biridir. O aynı zamanda bir sanatçıdır. Hat sanatında kendine has bir üslubu ve özgün ürünleri vardır. Bu alandaki önemli yerini ehli olanlar takdir etmektedir. Musiki ile uğraşmış besteler yapmıştır. Kur'an'ın müzikal özelliğini dikkate alarak bu konuya önem veren Elmalılı, bu alanda da çeşitli üretimler yapmıştır. Elmalılı aynı zamanda bir şairdir. Yayımlanmamış divânı mevcuttur. Opus magnum eseri *Hak Dini* tefsirinde şiir kullanmaktan çekinmemiştir. Hamdi Yazır, farklı medreselerde farklı dersler okutmasıyla da çok yönlü bir hocadır. Okuttuğu derslerin başında *Usul-i Fıkıh, İslâm Hukuku, Mantık* gelir. Hocalığı onun eğitimci kişiliğini de ortaya koymaktadır. "Ustasız sanatkâr, hocasız âlim ne kadar kabiliyetli olursa olsun, istidatlı bir talebe olmaktan ileri geçemez" diyen Elmalılı, klasik eğitim nazariyesinin sıkı bir savunucusudur. Ayrıca O, Saray'da devam eden *Huzur Derslerine* de iştirak etmiştir. Eğitimciliği formal alanlar ile sınırlı değil hayatın her alanına sirayet etmiştir. Bütün bunların yanında Elmalı'nın sıradan insanlardan farklı ilginç hobilerinin de olduğu kaydedilmiştir. Nakış modelleri çizmek, dantel örnekleri çıkarmak, elbiseler dikmek, mühür kazımak bunlardan bazılarıdır. Bütün bu özellikler Elmalı'yı sıradan bir din âlimi olmaktan hayli ötelere taşımaktadır. O, bu günün entelektüel tanım ve sınırlarını aşan, Doğu'ya münhasır mütefekkir, münevver ve münevvir kimliklerini hakkıyla hamil biridir.

Eserlerinde kullandığı dil ve üslup

Elmalılı Muhammed Hamdi'nin eserlerinde kullandığı dil dönemin diğer aydınlarıyla benzerlik gösterir. İlmî ve teknik konularda ağır ve ağdalı bir dil kullanmayı tercih etmiştir. Herkesin okuması ve anlaması niyetiyle yazdığı sosyal ve dinî meselelerde ise sade, akıcı ve duru bir Türkçe kullanmıştır. Onun dil konusunda şuurlu bir zihnî izlenceye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Gerek Kur'an terfisinin gerekse felsefe tarihi tercümesinin dibacesinde kullandığı dil hakkında uzun bilgiler vermiştir. Bu da onun dil konusunda hassas ve şuurlu olduğunu, yazdı-

ğı her kelimeyi seçerek ve anlamlı biçimde yerleştirdiğini, hiçbir şeyi tesadüfe bırakmadığı göstermektedir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Kur'an tefsirinde dikkat ettiği hususları sıralarken öncelikle tefsirinin dili üzerinde durur. Burada duru, anlaşılır ve zengin bir Türkçe olmasına önem ve öncelik göstermiştir. Tefsir ve tercüme faaliyetlerinde aslı Arapça ve Farsça olan ama Türkçeleşmiş kelimeleri kullanmaktan çekinmemiştir. Herkesin kullandığı kelimler varken başkası tercih edilmemiştir. Arapça kelimelerin Türkçe'de kazandığı mâna ve tarza ehemmiyet gösterilmiştir. Türkçe'de karşılığı bulunmayan kelimeleri de aynen iktibas etmiştir. Uygun yer ve zamanda Batı dillerinden de kelime ve terkipler kullanmıştır. Bütün bunlardan da anlaşıldığına göre Elmalılı Muhammed Hamdi "devrinin kendi durumundaki her âlim ve yazarı gibi, o günün mutâd olan dilini kullanmıştır. İstediği zaman çok sâde, istediği zaman çok ağdalı bir dil kullanabilmekle beraber, eserlerindeki genel durum o günün şartlarıyla 'vasat' olarak değerlendirilebilir."[57] Dönemin fikir dergilerinde kaleme aldığı makalelerinde ise şöyle bir yol tercih etmiştir: Öncelikle hakkında yazı yazacağı meselenin temel kavramlarını ve prensiplerini anlaşılır ve yeterli bir tarzda vererek işe başlamıştır. Tartıştığı konuyu bu kavramlar çerçevesinde tarihsel gelişim bağlamında ele alır ve güncel ile değerlendirir. Bunu yaparken de meselenin bütün benzerlerini içine toplar, benzemeyenleri de dışlayarak bütünlüğü sağlar.

Bir felsefe tarihi mütercimi olarak Elmalılı Muhammed Hamdi

Türkiye'de yaygın tartışmalardan biri de özgün bir felsefe geleneğine sahip olup olmamak meselesidir. Sosyal bilim geleneğinin tarihsel süreci içinde gerçek anlamda felsefe yapılıp yapılmadığına, yapıldı ise bunun özgünlüğünün hangi boyutlarda olduğuna yönelik tartışmalar hep yapılagelmektedir. Son dönem Osmanlı aydınlarının felsefe konusunda hayli gayretkeş oldukları aşikârdır. Bu gayret büyük ölçüde özgün bir felsefe geleneği oluşturma bilinciyle hareket kazanmıştır. Bunun için yapılacak ilk iş olarak, kavram haritasının ve tarihsel bilginin oluşturulması önemsenmiştir. Ahmed Midhat Efendi'den, Beşir Fuad'a, Abdullah

---

[57] Ali Yılmaz, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Türkçesi", *Elmalılı Semp.*, s.38.

Cevdet'ten Baha Tevfik'e, Rıza Tevfik'ten Mehmed Emin'e, Baha Tevfik'ten, Ahmet Nebil'e, Bedi Nuri'den, Ahmet Şuayb'a ve tabi ki, Ahmed Naim'den Elmalılı Hamdi'ye kadar çok geniş bir yelpazede felsefe ile uğraşılmış ve özgün bir felsefe geleneğinin temellerini oluşturmak için farklı türlerde gayretler verilmiştir.[58]

Elmalılı Muhammed Hamdi bu alana kendi düşüncelerine yakın duran bir felsefe tarihi eserini tercüme ederek katkı sağlamıştır. Elmalı'nın *Metâlib ve Mezâhib*[59] adıyla meşhur olan eseri, materyalizme karşı çıkan Fransız felsefecilerden Paul Janet ve Gabriel Séailles'in asıl adı, *Histoire de la Philosophie, Les Problemes et Les Ecoles olan* kitabının "*La Métaphysique*" ve "*La Théodiceé*" kısımlarının tercümesidir. Eser, *Tahlilî Tarih-i Felsefe-Metâlib ve Mezâhib-Mâba'de't-Tabîa ve Felsefe-i İlâhiye* adıyla yayımlanmıştır.

Elmalı'nın tercümesini yaptığı felsefe tarihine yazdığı önsöz yayımlandığı zamandan bu güne neredeyse kitabın kalan kısımlarından daha çok önemsenmiştir. Bu bakımdan M. Emin Erişirgil kitap yayımlandığında şöyle bir değerlendirme yapmıştır:

> "Kitabın bence kıymetli olan yönü, tercüme edilen kısımlarından ziyade, 'dibace-si'dir. O 'dibace' yalnız başına yayınlansaydı haiz olduğu öneminden yine de hiçbir şey kaybetmezdi. Çünkü baştanbaşa okuyunca, felsefî meseleleri kavrayan bir zekânın tesiri altında bulunduğunuzu hemen fark ediyorsunuz. Gerçekten ben, içindeki bazı fikirlere katılmıyorum. Ancak felsefî meseleler üzerine yazılmış bir eserin kıymeti, parça parça fikirlerin kıymetinde değil, kavrayış ve görüşteki vüsat ve ihatadadır. Bu 'dibace' her yönden bize yazarın felsefî meseleleri anlayışındaki ihatasını gösteriyor."[60]

Bu önemsemenin oldukça haklı tarafları vardır. Öncelikle Elmalılı, sırf bir tercüme yapmamıştır. 'Bir kitap yazmaktan daha çok zorlandım' derken de bunu ifade etmektedir. Tam anlamıyla tercümeyi yaşamıştır. Dibacede bu tercümeyi niçin yaptığına dair uzun bilgiler yer alıyor. Her

---

[58] Bu konuda Ahmed Naim 'in merkeze alındığı özgün bir örnek için bak: İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak. Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, İstanbul: Dergâh Yay., 2001.

[59] Paul Janet, Gabriel Séailles, *Metâib ve Mezâhib, Metafizik ve İlâhiyat*, Tercüme: Elmalılı Muhammed Hamdi, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

[60] Mehmed Emin (Erişirgil), "İki Eser-i Felsefî Münasebetiyle", *Darü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1923/1339 Sene:3, S.2-3, s.162-166'dan naklen, Recep Kılıç, "İki Eser-i Felsefî Münasebetiyle", *Elmalılı Semp.*, Ankara: TDV Yay., 1993, s.45.

şeyden önce o "Batı aklının özünü kavrama sevdası[nı] taşı[maktadır] (1978;52). Sadece bu tercümeye yazdığı değil aynı zamanda *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinin elli sayfaya yaklaşan dibacesi de birçok bakımdan önemli. Yazar bu uzun girişlerde neyi neden yaptığının muhasebe ve müzakeresini yapmakta ve yaptığı işte takip ettiği usul hakkında bilgi vermektedir. Bununla da yetinmeyerek yaptığı işin neticesi hakkında değerlendirme yapmaktadır. Bu yapılan işin farkındalığını göstermektedir.

Onun Türk düşüncesinin farklı alanlarına yönelik görüşlerini tefsir ve tercüme eserinin önsözünde bulmak mümkündür. Tercümenin önsözünde felsefe, metafizik, batı dünyası, İslâm dünyasının sorunları ve çözüm yolları gibi konulara yönelik görüşleri açık olarak belirtilmiştir. Ona göre batının felsefî birikimi ve geleneği tanınmalıdır ve bu iş bütünlük içinde gerçekleştirilmelidir. Aksi halde fragmantal bir zihniyet ortaya çıkacak bu da Batı'yı anlamaya yetmeyecektir. O bu tercümeyi 'Allah rızası için' yaptığını belirtmektedir. Batılı bir eserin tercümesiyle, böylesi bir gaye gütmenin biraz garip görünebileceğini belirten Elmalılı, gerçekte durumun hiç de öyle olmadığını düşünür. O bu durumu şöyle açıklar: Batı dillerini bilmeyenlere bir açılım sağlamak ve İslâm âlimlerinin birikimlerini arttırmak için böyle bir faaliyete gereklilik vardır. Üstelik o bunu, dünyevî maksatları gerçekleştirmek için değil, uhrevî vazifeleri gerçekleştirmek için bir vasıta saymıştır. Elmalı'nın bu çeviriyi yapmaktaki temel derdinin İslâm dünyasının (b)ilim sahasına bir açılım getirmek ve bu açılımı da birikim yoluyla ve onu hazmederek gerçekleştirmek olduğu görülür. Çünkü ona göre, İslâm diğer bütün şeriatların üzerine bir birikim olarak gelmiştir ve bugün de bu çerçeveden bakıldığında 'birikimsiz (b)ilim yapmak' imkânsızdır. İslâm ümmeti bu gün kendi birikimini büyük ölçüde kaybetmiştir. (B)ilimde birikimi kaybetmek, tarihî ve kültürel bağlardan kopmak ve ayakları havada kalmak demektir. Bu sebepten İslâm dünyası'nın ilimleri eksik kalmakta ve geçmişin gücünden yararlanılamamaktadır. O bu birikimin ancak batıyla gerçekleştirilebilecek bir terkiple olabileceğine inanmaktadır. Bu terkip, Avrupa'nın içinde eriyip kaybolmakla değil, Avrupa'yı kendi içimizde eritip kaybetmekle mümkün olabilecektir. Bu noktada tamamen batıyı örnek alma tehlikesine düşülmemelidir. Elmalılı'ya göre içinde bulunulan dö-

nemde batıyı anlamak şarttır. Batılılar kendi menfaatleri uğruna Kur'an'ı okuyup anlamaktadır. Böylece koskoca bir 'oryantalizm' ortaya çıkmıştır. Öyleyse Müslümanlar da batıyı okuyup anlamalıdır. O, bu yaptıklarından ve etrafında yapılanlardan hareketle bir tarih felsefesi yaparak gelecekten umutludur. Ona göre medeniyetler 14. ve 15. yüzyıllarında tıpkı insanlar gibi yetişkinliğe adım atarlar. Avrupa medeniyeti yetişkinliğe 14. asrın başlarında adım atmıştır. İslâm medeniyeti henüz 14. asrın başlarındadır. Elmalılı bu konuda şöyle der: "Herhalde İslâm'ın yirminci asrı, Avrupa'nın yirminci asrından çok daha mütekâmil bir seviyede olacaktır."[61] Elmalı'nın tercüme yaparken izlediği metot, bilim yapma, kitap yazma ve yaptığı işin farkında olma anlamında onun memleket irfanına ve meselelerine merbutiyetinin özgün misallerindendir.

Tercümenin girişinde felsefe konusunda uzun mütalaalarda bulunur. Ona göre felsefe demek, genel veya evrensel bir konu çerçevesinde felsefî problemleri sistematik veya tarihî olarak özel bir sistem içinde araştırmak ve çeşitli sistemleri de mümkün olduğunda tenkitçi bir yaklaşımla incelemektir. Ona göre aslında dinler arasında felsefeye en yatkın olan İslâmiyet'tir. Başka dinlerde garip kalan felsefe ancak aradığını İslâm'da bulacaktır. Elmalılı erinin önsözünde sıklıkla Büchner, Kant, Emile Durkheim, Spencer ve Comte gibi felsefecilere değinir. Bu felsefecileri çoğu yönden eleştiren Elmalılı, pozitivist, materyalist ve seküler düşünce ve felsefelerin karşısında olduğunu her fırsatta diler getirir.

Elmalılı'nın, felsefe ile ilgilenirken asıl derdinin toplumsal ve kültürel sorunlar olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, bir anda kendini felsefeden hareketle din-bilim çatışması tartışması içinde bulur. Ona göre din ile İslâm dini asla çatışmaz. Bunu da herkes bilmektedir. Ama ısrarla çatışma varmış gibi gösterenler vardır. Bunun sebebi "dinin his tarafının iyi takip edilmemesi, akidelerle müspet ilimler arasında gittikçe artan münasebetlerin geliştirilememesi ve edebiyat ve sanatta toplum vicdanının hayat neşvesine revnak verecek bir hassaslığın sağlamamasıdır."[62] Felsefe, din ve bilim çatışması noktasında pozitivizm ve materyalizm ile birlikte sosyalizme de değinir. İslâm fıkhının sosyalizme müstenit olmadı-

[61] Paul Janet, Gabriel Séailles, *a.g.e.*, s. 30.
[62] Janet, *a.g.e.*, s. 45.

ğını savunur ve şöyle devam eder: "Avrupa medeniyeti kayserlik, feodalite, aristokratik, demokratik, sosyalist, komünist gibi haletlerden birine münhasır olarak varlığını ispat etmekte olduğu için daima bir tavırdan diğer bir tavra büyük inkılâplara intikal eder, müşkülât çeker. Fakat insan tabiatının bunlardan birine inhisarı olmayıp asıl hakiki medeniyet bunların muhassalası üzerine seyr edeceğinden İslâm medeniyetinin hakikati işte bu vadide cereyan etmesi lazım geldiğinden İslâm fıkhı da her hangi bir zamanda bunlarla temas kurmaya elverişli bir durum içindedir. Her hangi birinin haddi tecavüz etmesinin önüne geçmeye çalışarak heyet-i içtimaiyeyi daima sâlim bir halet-i ruhiye ile saadete sevk etmeye özenir."[63]

Son dönem Osmanlı aydınlarını çok meşgul eden sosyolojik kavramlar Elmalılı'yı da fazlaca ilgilendirmiştir. Avrupa menşe'li kavramlar alınırken ortaya çıkan anlam kaymalarının tehlikesine değinir. Bu tehlikeyi bariz bir şekilde "millet" kavramında ortaya koyar. Elmalılı'ya göre 'kan ve ırk' 'millet'in tarifi değildir. Bu özellikler milletin tezahürüne vesile unsurlardır. İlk olarak Emrullah Efendi, 'ümmet' kavramını 'ümmî' anlamıyla benzeştirerek, Fransızca karşılığı olarak 'nation' yerine 'millet' kavramını kullanmıştır. Oysa Elmalılı bu tercihin doğru olmadığı kanaatindedir. Ona göre 'ümmet' kavramı, 'ümmî' terimiyle değil, 'imam' tabiriyle ilgilidir.

Elmalılı Hamdi'de siyaset ve Hilafet düşüncesi[64]

Dönemin özellikle İslâmcı aydınlarında tezahür 'eden din ve devlet birlikteliği' Elmalılı'da da bariz bir şekilde kendini gösterir. Devletin sorunları ve dinin sorunları ile toplumsal sorunlar arasında açık bir ilişki vardır ve bunlar birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Öyle ki ona göre şeriat her şeyi kapsar. Bunun hilafına görüş belirtenler şeriatı/dini ve devleti bil-

[63] Küçük Hamdi "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Reva Görülen Muahezeyi Müdafaa (IX)", *BH*, 14 C. Evvel 1328, C.3, s.61'den; İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I, Metinler / Kişiler*, İstanbul: Risale Yay., 1986, s.437.

[64] Elmalılı'nın din, siyaset ve hilafet konularındaki fikirlerini en ileri düzeyde İsmail Kara incelemiştir. Bu başlık altında verilenler büyük ölçüde onun çalışmalarından özetlenmiştir.

meyenledir.[65] Şu halde dinin devamı için devletin devamı şarttır. Bu iki unsurun devamı toplumun devamı ve rahatı için şart ve vazgeçilmezdir.

Elmalılı'da belirgin bir şekilde dönemin siyasetine yatkınlık olduğu ve meşrutiyet savunuculuğu gözlenir. Meşrutî idarenin dine en uygun idare olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla, "bu gün meşrutiyet ve meşvereti istememek hemen hemen İslâmiyet ve insaniyeti istememekle tev'en (ikiz) bulunduğu"[66] beyanını verecek kadar savunduğu düşüncede keskincidir. Zaten dönemin İslâmcı aydınları Kanun-ı Esâsi ile şeriat arasında sunî ve zorlama bağlar kurmaya adeta kendilerini mecbur hissetmektedirler.

İlmiyeye mensup Elmalılı, daha 1908'de kaleme aldığı metinlerde "hilafet meselesini hayli laik ve gayrıdini bir çerçevede ele almaktadır. Tartışmaları özetleyen Hamdi Efendi, önce İslâmiyet'te 'rahbaniyet esasına müstenid olan riyaset-i ruhaniye olmadığını', ikinci olarak Şeyhülislâm'ın halifenin vekili olmasının ona özel bir statü vermeyeceğini, çünkü halifenin bir İslâm hükümeti reisinden başka bir şey olmadığını, üçüncü olarak da 'hakimiyet-i millet'in' hepsinin üstünde olduğunu belirtir." Elmalılı'nın "1908 yılında yazdığı metin, hem bütünlüğü hem de nerede ise hilafetin ilgasını normal, hatta meşrû gösteren yorumlara kadar varacak yeni yönelişleri özetlemesi bakımından hayli önemlidir."[67]

"Son dönem Osmanlı aydınları ve ulemâ, Abdülhamid'in şahsıyla aynîleşen halife ve padişah gibi kelimelerden rahatsızlık ve korku duyuyorlardı. Dahası her hangi bir şekilde böyle bir yönetimle yeniden karşılaşmamak için her şeyi yapmakta aceleci ve pervasız idiler. Bu yöneliş ve ortam İslâm dünyasının o güne kadar tanımadığı yeni halife standartları tespit etmeye kadar onları icbâr etti.[68] Osmanlı aydınları hak ve yetkilerini kendilerinin kullanacağı, hiyerarşideki yeri sarsıntıya uğramış kukla bir padişah ve halife arıyorlardır. Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi'nin 1908'de yayımlanan yazısı[69] ile Seyyid Bey'in 3 Mart

---

[65] Küçük Hamdi "Makale-i Mühime", *BH*, 9 Muharrem 1327, S. 18'den; Kara, *a.g.e.*, 1986, s.433.

[66] Küçük Hamdi, "31 Mart Vak'asına Dair", *BH*, C.2, S.34, s.789'dan naklen: Kara, *a.g.e.*, 2001. s.110.

[67] Kara, *a.g.e.*, 2001. s.59, 146

[68] İsmail Kara, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Semp.*, s.257.

[69] Küçük Hamdi, "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *BH*, 1/22, s.511-514, 8 Safer 327/16 Şubat 324.

1924'te hilafetin ilgası sırasında Adliye Vekili sıfatıyla yaptığı meşhur konuşma (*Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi*) arasında büyük benzerlikler var. Özellikle hilafetin hükümet demek olduğu, hakimiyet-i milliyenin meşrutiyeti, halifenin yetkilerinin sınırlılığı, normal bir memur olduğu vb. konularda nerde ise aynı yaklaşım tarzını görmek mümkün. Yani halifelik kaldırılmadan çok önce hilafet kurumu ayakta duramayacak hale getirilmiş, itibardan düşürülmüştü."[70]

Elmalılı Muhammed Hamdi ve sosyolojik düşünce

Dönemin diğer aydınları gibi Elmalılı da bir müderris, mütercim ve siyasetçi olmasının yanında toplum mühendisliği rolünü de oynamaya çalışmaktadır. Hemen her meselede toplumsal sorunların çözümüne ve tabiî ki güncel meselelere kafa yorduğu görülür. Ancak o sorunları kavramsal düzeyde ele almakta ve çözümü de buradan hareketle üretmeye çalışmaktadır. Felsefe tercümesinin dibacesinde belirgin bir tarzda "sosyal kurtuluş ihtiyacı"ndan söz eder. İçinde bulunulan toplumsal buhranı teşhis etmeye çalışır. Bu noktada Avrupa ile olan sosyal ilişkileri inceler. Avrupa ile ilişkiler noktasında söyledikleri hayli ilginçtir: "Avrupa'nın gerek devletler hukuku ve münasebetlerine nazaran, gerek aklen ve gerek hikmeten bizden beklediği bir şey var ise o da, verilen sözlere ve yapılan anlaşmalara sadık, sulh ve barış peşinde doğru bir meslek takip ederek tebaamızın esas haklarını hürriyet ve eşitliğini muhafaza ederek ve üstlenerek adaleti yaymak, marifeti neşretmek, medeniyeti takrir etmek, sanayi yaygınlaştırmak, ticareti genişletmek, memleketin işlerini düzene koymaktır. Bir bunu yapalım da ne suretle yaparsak yapalım. Eğer kendi sermayemiz, kendi çalışma ve gayretimizle yaparsak İslâm medeniyetin terakkiye mani değil, yükselmenin saikı ve müştakı olduğunu maddeten ispat ederek daha ziyade takdire mazhar olacağımızda şüphe yoktur. Avrupalıların hakikatten yana olduklarında şüphe etmeyiz."[71] İlginçtir ki, Elmalılı'nın bu alıntıda dile getirdikleri ile dönemin en çok tepki çeken batıcı aydınlardan Abdullah Cevdet'in Avrupa hakkında söyledikleri arasında gerek söz gerekse içerik olarak büyük bir benzerlik

---

[70] Kara, *a.g.e.*, 1993, s.258.

[71] Küçük Hamdi "Makale-i Mühime", *BH*, 9 Muharrem 1327, S. 18'den; Kara, *a.g.e.*, 1986, s.432.

söz konusudur. Bu da dönemin farklı kanatlarda gibi görünen aydınlarının toplumsal düşüncede aynı paydayı doldurduklarının bir göstergesidir.

Hamdi Yazır'a göre, bir toplum her şeyden önce o toplumu oluşturan bireylerlerden oluşan bir birlikteliktir. Ama fertlerin toplamından fazla da bir şey değildir. Cemaat kuru bir kalabalıktan ibaret olmayıp, ortak değer ve davranışlar etrafında hareket eder. Toplum birlik içinde hayat süren insan topluluğudur. Bunun içindir ki, bir topluluğun oluşumu, sosyal bir ruh ve sosyal bir anlaşmaya dayanır. Cemaatin kendi şartlarına göre bir şuuru ve işleyişi vardır. Bu şuur ve işleme mekanizması olmadan bunun toplum bireylerinde ortaya çıkması mümkün değildir.[72] Bu düşüncelerin ne kadar Fransız sosyoloji kuramından izle taşıdığı aşikâr. Fransız sosyolojisi, diğer İslâmcı aydınları etkilediği gibi Elmalılı'yı da etkilemiş görünmektedir. Bu kanıya onun diğer sosyolojik tahlillerinden de ulaşmak mümkündür.

Elmalılı Muhammed Hamdi tercüme ve tefsir dibacesinde açık bir şekilde dönemin en çok tartışılan "terakki", "tedenni", "teâli", "tebeddül" ve "inkıraz" gibi kavramları üzerinde durmuştur. Elmalılı geri kalmış olmanın sebeplerinden ziyade, ilerlemenin şart ve gereklilikleri üzerinde görüş belirtir. Ona göre geri kalmanın en önemli sebebi, ilmi sahadaki çalışma temposunun zayıflığı ve nakilcilik geleneğidir. Buna, dine karşı hassaslığın azalmasını, aşk ve zevkin sönmesini ve akidelerin donmuş hale gelmesini de ekler. Bu durumdan kurtulmanın yolu *İçtihad kapısı*nın açılmasıdır. Ona göre *İçtihad* kapısı demek, gelişmeyi, değişimi ve terakkiyi sağlayacak unsurları ortaya çıkarmaktır. Ona göre vahiy devri geçmiştir. Artık *İçtihad* devri açılmıştır. İlimlerin akliliğini ve günümüzdeki etkinliğini göz ardı edip sadece nakil yönünü tespit ile uğraşmak skolâstik denilen taklit seviyesinde sayıp durmak demektir. Buna mukabil ilimlerin nakilci tarafını ihmal edip sadece akılcılığı ile meşgul olmak ölçüsüz, iptidai ve çocukça bir hareket olur. Bunun yanında, skolâstik reşit bir ilmî mahiyeti haizdir. Eş'ârî'yi bilmeyen Râzilik'ten dem vuramaz. Newton'u tanımayan Einstein'dan bir şey anlamaz. *Değişiklikler çabuk olabilir. Fakat terakki muhafazakârdır*. Elmalının bu tahlili tam

---

[72] Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.1, s.110.

anlamıyla sosyolojik bir tahlildir ve içinde yaşadığı toplumun temel karakteristiklerini tanıdığının göstergesidir.

Elmalılı'nın değişim ve gelişme konudaki çıkış membaı Hz. Peygamberin bir hadisidir. Hadise göre, 'her yüz yılda bir yenilenme olacaktır/olmalıdır'. Elmalılı 'gelişme'yi 'terakki' kavramı ile ifade eder. Ona göre 'terakki', geçmişteki değerlerden müstağni olmak değil, onları yeni değişiklikler ve keşiflerle daha mütekâmil kıymetlere ulaştırmaktır. Başka bir deyişle geçmişlerin servetiyle geleceklerin servetini zammeylemektir. Bir toplumdaki yenilenme asla başkalaşım (*tebeddül*), bozulma(*tahrif*) olmamalıdır. Elmalılı bu çağdaki yenilenmeyi yukarıdaki hadis çerçevesinde farklı ele alır. Ona göre, her dönemde yenilenme Peygamber tarafından teşvik edilmiştir. Her dönemdeki yenilenme, ümmetin kimliğini başkalaşıma uğratmayacaktır/uğratmamalıdır. Elmalılı bunu dinî bir hüküm olarak görür.[73] Yenilenmeyi beklemek bu ümmetin hakkıdır. Bu noktada ümmete düşen, bu yenilenmeyi yapacak kişi olmak, ya da onu beklemek için çalışmaktır. Bir anlamda ona ortam hazırlamaktır. Elmalılı yenileyicinin görevini de şöyle belirtir: "Yenilik yapacak olan, birliği kırmayacak, şikâkı arttırmayacak, işin esasını inkâr etmeyecek, teferruatı asıldan ayırmayacak, istikametten sapmayacak, mücerret heveslere kapılarak ümmetin vicdanını yabancı vicdanlar gibi yapmaya çalışmayacak ve ümmetin şahsiyetini ortadan kaldıracak bid'atlere yol açmayacaktır. Yenilik bize nefret değil, sevgi aşılayacak, korku ve endişe değil, güvenlik getirecektir."[74] Bütün bunlardan sonra Elmalılı ilerlemenin temel şartlarını sıralar:

1. Akliliği tamamen korunmuş olan Kelâm ile günümüz felsefesinde olduğu gibi bugünkü bilimlerin her birini tayin eden, özel ilkeler arasındaki, ilişkileri tespit edip düzenlemek. Böylece önce ilimlerimize içtimai bir âhenk vermek.

2. İnsan haklarının kutsallığını esas kabul eden ve bu hakların icra organlarının ellerinde oyuncak olmamasına dikkat eden dinî hükümlerin ciddiyetini korumakla beraber gelişmelerine gayret etmek.

3. Aynı zamanda edebiyat ve sosyal ilimlerimize bir hayat neşesi verecek dinî hassasiyeti takip eylemektir. Biz her ne zaman bir feyz gördüysek, dinî hassasiyetin neşesinin cazibesinde gördük. Fakat bunu devam ettirecek hiçbir şey ortaya koymadık.[75]

---

[73] Paul Janet, Gabriel Séailles, *a.g.e.*, s. 49.

[74] Paul Janet, Gabriel Séailles, *a.g.e.*, s. 50.

[75] Paul Janet, Gabriel Séailles, *a.g.e.*, s. 45.

Elmalılı'ya göre sosyal faaliyet, fertlerin aynı konuda yığılmalarında değil, imece ile çalışabilmelerindedir. Bu ise bir sosyal ilkenin hükmü altında bulunmakla olur. O hâkim ilke sosyal ruh demektir. Ona göre "memleketin ve milletin bu ana kadar başından geçen musibetler kanunun olmadığından değildir. Kanunların ismi var cismi yoktur. Daha doğrusu hükmü yoktur. Hâlbuki asıl kanun nazariyatta değil fiiliyatta lazım geldiği noktasından bütün nazarlarımızın kanunların tatbikinin hüsn-i intizamından başka hemen bir şeye bakmaması gerekmektedir."[76] "Osmanlı hissiyatımız kadar yüce kanunlar ikame etmeliyiz ki, medeniyetin asıl maksadı hâsıl olsun."[77]

İslâm'da sosyal adalet konusuna da değinen Elmalılı'ya göre, bir toplumun en büyük hastalığı, servetin beli bir sınıfın tekelinde bulunmasıdır. Kur'an bunu yasaklamıştır.[78] Elmalılı dönemin 'halk ve seçkinler' tartışmasına da katılır. Ona göre, halkı dindar, seçkinleri dindar olmayan bir memlekette halk ile seçkin arasında ruhi bağlılık ve benzeşme olmaz. Sosyal merkezler demek olan seçkin ile sosyal çevre demek olan halk arasındaki bu çatışma, millet ve devlet denilen sosyal birlik ve faaliyetin parçalanması demektir. Zaten milliyeti içtimâi bir heyet ve 'içtimâi' kılan bir nefis, sosyal bir vicdan demektir.

Değerlendirme

Türkiye'nin entelektüel mirası ve boyutları incelenirken Cumhuriyete farklı açılardan katkı herkesin farklı açılardan incelenmesi gereklidir. Elmalılı Muhammed Hamdi son dönem Osmanlı aydınları içinde ifa ettiği devlet görevleri, farklı ilgileri ve faaliyetleri ile özgün bir aydındır. Bu farklılığa anlam ve önem veren niteliklerin başında onun müfessir, mütercim, siyasetçi ve sanatçı kimliği gelir.

Elmalılı ortaya koyduğu ilmî eserlerde gerek döneminin gerekse bu günün müellif ve mütercimlerine ders olacak bir yöntem izlemiştir. Öncelikle dil konusunda özgün bir üslubu vardır ve bu konuda şuurlu ve hassastır. Meşhur tefsirinin önsözüne aldığı ve bu yazının epigrafına

---

[76] Küçük Hamdi "Makale-i Mühime"..., s.430.

[77] Küçük Hamdi "Makale-i Mühime",... s.431.

[78] İbrahim Çalışkan, "Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu", *Elmalılı Semp.*, s.195.

konulan cümleler onun yerlilik ve kimlik konusundaki duyarlılığını ortaya koyması bakımından son derece manidardır. 'Millet' ve 'milliyet' gibi kavramların henüz yerleşmekte olduğu sıralarda bu satırların Elmalılı'da sudur etmesi ve yirminci yüzyılın en önemli Türkçe tefsirinin başına iftiharla konulması Anadolu-Türk kimliğinin/mayasının oluşmasında onun ne kadar büyük katkılarının olduğunun da bir göstergesi sayılabilir.

Dönemin aydınları ve ürünleri Oryantalist söylemlerin etkisinde kalmadan araştırıldığında özgün gayretlerin ve bu memleketin hayrına olacak halis niyetlerin varlığı ortaya çıkacaktır. Bu sırada muhtemeldir ki, dönemin özelliklerinden dolayı incelenen bireylerin derin çeliklilerine de bolca şahit olunacaktır. Tıpkı ulemadan olduğu halde hilafetin sonunun gelmesine entelektüel düzeyde en büyük katkıyı sağlamış olan Elmalılı'da olduğu gibi. Farklı çevrelerce zaaf olarak değerlendirilebilecek hal ve davranışların günün şartlarında bir iç tutarlılığının olup olmaması, öncelikle faillerini mesul tutar. Bize sonuçlar üzerinden anlamlar ve dersler çıkarmak düşmektedir. Bundan da önemlisi içinde bulunulan zamanda, son dönem Osmanlı ve erken dönem Cumhuriyet aydınlarının büyük bir gayret göstererek ortaya koydukları birikimler hakkıyla incelenmiş, tenkit ve tahlil süzgecinden geçirilmiş sayılamaz. Bu nakısa yakın tarihin simalarını yanlış platformlarda değerlendirmek olduğu kadar, bu günün meselelerinin kökenlerine bigane kalmak ve onları doğru okuyamama marazını ortaya çıkarmaktadır.

Antalya'nın bir köyünde doğan çocuğun, devletin eğitim imkânlarından rahatça istifade ederek, devletin en önemli mevkilerine yükselip hizmet etmesi ve entelektüel birikimiyle, toplumun ve (b)ilim dünyasının önemli bir siması haline gelmesi, hem dönemindeki devlet ve siyaset anlayışı hem de toplumsal yapı ve işleyişi hakkında önemli ipuçlarını barındırmaktadır. Bu ipuçları aynı zamanda bu günün devlet ve toplum hayatının da şifreleri durumundadır.

"Elmalılı Muhammed Hamdi'nin Çağdaş Türk Düşüncesindeki Yeri ve Önemi Üzerine Bazı Düşünceler",

21. Yüzyılda Antalya Sempozyumu, Akdeniz Üniversitesi, 22-24 Antalya, Kasım 2007.

Son Dönem Osmanlı Seyyahlarının Gözlemlerinde Sosyolojik Temalar



Osmanlı devletinin son dönemleri birçok bakımdan tam bir buhran dönemidir. Dönemin aydınları, içinde bulundukları buhran ortamından kolayca ve en az hasarlı şekilde kurtulabilmek, kültürel ve toplumsal devamlılığı sağlayabilmek için olağanüstü bir gayret, zindelik ve üretkenlik göstermişlerdir. Bu gayret ve zindelik sayesindedir ki, bu günün imkânları ile bile bir ömre sığdırılamayacak ürünler ortaya çıkarabilmişlerdir. Bu meyanda olmak üzere bazen zorunluluk, bazen bir macera bazen de hususî bir görev icabı yaptıkları seyahatler Evliya Çelebi'yle boy ölçüşebilecek vüsattedir.

Son dönem Osmanlı aydınları gezip gördükleri yerleri büyük bir heyecanla gözlemlemişler, hiçbir ayrıntıyı kaçırmama gayreti ile tanık oldukları hemen her şeyi kayda çalışmışlardır. Bu gözlemler ve intibalar bazen günü gününe, bazen haftada bir bazen de ayda bir İstanbul ya da bir başka yerde yayımlanan periyodik bir yayına gönderilerek okuyuculara sunulmuştur. Bu seyahat yazılarından birçoğu sonradan kitaplaştırılarak kitaplık ve kütüphanelerdeki yerini almıştır. Bu güne kadar Türkiye literatüründe seyahatname, sefaretname ve gezi yazılarının tam künyesini veren bibliyografik çalışmalar yapılmamıştır.[1] Bunun da ötesinde edebî yazılar ve konular dışında seyahatnameler ve gezi yazıları sosyal bilimlerin diğer dallarına da konu olmamıştır. Gezi yazılarının yoğun bir şekilde sosyolojik içeriğe sahip olmasına karşın, bu malzemelerden Türk sosyoloji geleneğinde oldukça nadir düzeyde istifade edil-

---

[1] Burada *Türk Dili* dergisinin *Gezi Özel Sayısı* önemle belirtilmelidir. Derginin bu sayısında Orhan Şaik Gökay'ın, edebiyatımızda gezi yazıları üzerine yaptığı kısmî literatür taraması üzerine henüz yenileri eklenememiştir. Bak: *Türk Dili, Gezi Özel Sayısı*, S.258, 1 Mart 1973.

mesi büyük bir eksikliktir. Yazılacak yeni sosyolojik metinlerde seyahatname türünden yararlanılması alana büyük zenginlik katacaktır.[2]

Burada Osmanlı devletinin son döneminde özellikle düşünsel içeriği ile önemli olarak bilinen süreli yayınlardan *Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad, Türk Yurdu* ve *İçtihad* mecmualarında yayımlanan gezi yazıları çeşitli yönleri ile özet olarak incelenecektir. Özet olarak incelenecektir diyoruz, çünkü söz konusu dergiler çok büyük hacme sahiptirler. *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* koleksiyonu 25 cilt, *Türk Yurdu* koleksiyonu 17 cilt, *İçtihad* 14 cilttir. Bu dergilerde oldukça fazla seyahat yazısı bulunmaktadır. Bunlardan birçoğu kitaplaşmıştır. Burada söz konusu dergilerin II. Meşrutiyet döneminde çıkan sayıları incelenmiştir. Dergilerin tamamının seyahat yazılarının incelenmesi çok daha uzun soluklu bir çalışmayı gerekli kılmaktadır.

İçtihad Mecmuasında seyahat yazıları

İçtihad II. Meşrutiyet batıcılarının çıkarmış olduğu bir dergidir ve farklı kanatlardan aydınlar yazı yazmıştır. Çok uzun seyahat yazıları olmamakla birlikte birkaç sayı devam edenler vardır. Bu türden yazı yazan yazarların başında Abdullah Cevdet, Celal Nuri (İleri), Oğuz Arslan, Samizâde Süreyya (Berkem) ve Ali Kami gelmektedir. Bunlar içerisinde Celal Nuri müstakil seyahat yazısı yazmamış, sadece bazı yazılarının içinde seyahatlerinden bahsetmiştir.[3] Celal Nuri, Cenab Şehabeddin'e ithaf ettiği bir yazısında Helsinki'de bir tren seyahatinde[4] Madmazel Heldor ile Batı'da kadın ve çocuğa bakış üzerine yaptığı söyleşiyi aktarmaktadır. Heldor burada geleceğin toplum ve kadın profili hakkında oldukça ütopik yaklaşımlardan söz etmiş, evliliğin, nikâhın, bireysel olarak çocuk büyütmenin olmayacağı bir toplum tahayyül etmiştir. Aynı

---

[2] Osmanlı'da Avrupa imgelemimi seyahatname ve sefaretnameler üzerinden inceleyen iki önemli araştırma alanda büyük bir eksikliği doldurmaktadır. Bak: Baki Asiltürk, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, İstanbul: Kaknüs Yay, 2000; İbrahim Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara: Lotus Yay., 2006.

[3] Celal Nuri, "Nisaiyyûna Dâir," *İçtihad*, 7 Şubat 1328, No: 96, s.1194. Celal Nuri bu yazısında Şimal ülkelerine yaptığı bir seyahatten bahsetmiş, oradaki intibalarını aktarmıştır. C. Nuri'nin bu seyahate ilişkin gözlemleri sonradan kitap halinde yayımlanmıştır. Bak. Celal Nuri, *Kutup Muhasebeleri*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kitaphânesi 1331.

[4] Celal Nuri bu seyahati ile ilgili izlenimlerini kitaplaştırmıştır: Celal Nuri, *Şimâl Hatıraları*, İstanbul: 1330; Ayrıca, *Kutup Musahâbeleri*, İstanbul: 1331.

zamanda toplumsal nüfusun iri, sağlam, gürbüz nesillerden meydana gelmesi için 'ırk ıslahı'ndan da bahsetmiştir. Devletin ihtiyacı olan askerlerin temini için çocuk doğum evlerinin olacağından, her kadının devlet için ömründe mutlaka birkaç çocuk doğurma zorunluluğunun olmasından, buralardan doğan çocukların yetimhanelerdeki gibi bir sistemle bakılıp büyütüleceğinden örnekler vermiştir.[5] Konuşmasının sonunda da şark toplumlarında kadının yeri ve konumu hakkında Celal Nuri'den bilgi almak istemiş; ancak Nuri bu konuda yeterli bilgiye sahip olmadığını,[6] bu konuyu Cenab Şehabeddin Bey'e ileteceğini ve uygun görürse kendisine bu kanalla haber vereceğini bildirmiştir.[7] Ali Kami ise, Ali Suad'ın *'Seyahatlerim'* başlıklı seyahat kitabını *İçtihad*'da tanıtmıştır.[8] Kâmi bu yazısında Osmanlı aydınlarının çoğunun kendi memleketlerini tanımadıklarını ileri sürmüştür. Ona göre, eğer aydınlar Anadolu'yu gezmiş, görmüş ve her hangi bir Avrupa şehri kadar ona önem vermiş olsalardı, Anadolu bu gün bu halde olmazdı.

İçtihad'da kaleme alınan seyahat yazılarında, gezilen bölgelerin toplumsal ve ekonomik sorunları yanında mutlaka eğitim faaliyetlerine ve eğitim sorunlarına da değinilmiştir. Bu gezi notlarında eğitime ayrı bir önem verilmiştir. Bu yazıların bazılarında neredeyse en fazla yerin eğitime ayrıldığı görülmektedir. Gidilen, yerlerde okullara özellikle uğ-

---

[5] Bu yazıda geçen "ıslah-ı nesl projesi" Abdullah Cevdet'e atfedilen "Avrupa'dan damızlık getirme" projesine benzemektedir. Gerek bu bildiriyi hazırlama sırasında gerekse ilgili bir konuda yaptığımız doktora tezi çalışması sırasındaki okumalarımızda Cevdet'in böylesi bir söylemine ulaşılamamıştır. Cevdet'e atfedilen "Avrupa'dan damızlık getirilmesi" onun Elazığ Milletvekilliği gündeme geldiği zamanlarda ortaya çıkmıştır. Tartışmanın siyasî bir platform üzerinden yapılması, konuya kuşkuyla yaklaşılabileceğini göstermektedir. Avrupa'dan Damızlık getirme konusuyla ilgili dönemin gazete ve mecmualarında yapılan tartışmalar hakkında bak: Hanioğlu, *a.g.e.*, İstanbul 1981, s.387, 11 ve 12 no'lu dipnotlar; Bu konuda tarafımızdan yapılan Doktora tezi ve A. Cevdet'ten yaptığımız seçmeler kitabına bakılabilir.

[6] O gün için Osmanlı toplumunda kadının yeri ve konumu hakkında yeterli bilgisi olmadığını söyleyen Celal Nuri yaklaşık iki yıl sonra kadınlar konusunda oldukça önemli bir kitap yazmıştır: Bak: Celal Nuri [İleri], *Kadınlarımız*, İstanbul 1331. Eserin sadeleştirilmiş çevrim yazısı için bak: Celal Nuri, *Kadınlarımız*, Sad: Özer Ozankaya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1993.

[7] Celal Nuri, "Nisâiyyuna Dâir", *İçtihad*, 7 Şubat 1328, No:53, s.1194–1196; Celal Nuri, İçtihad'da yayımladığı kadın ile ilgili makaleleri Kadınlarımız adıyla kitaplaştırmış ve Cenap Şehabettin'e ithaf etmiştir. *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1331, s. 2.

[8] Ali Kami, "Sahife-i Tenkid, 'Seyahatlerin', Ali Suad Bey'in Eseri", *İçtihad*, 9 Teşrin-i Evvel 1330, No: 119, s.351–353. Yazarın bu yazıda tanıtımını yaptığı seyahatname kitabı için bak: Ali Suad, *Seyahatlerim*, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1332, 230+2.

ranmış ve o bölgenin eğitimi hakkında geniş bilgiler toplanmıştır. Abdullah Cevdet seyahatlerinde uğradığı yerlerin devlet ve özel okullarını gezdiği gibi İstanbul'da bulunan bazı özel okulları da gezmiş ve bu gezilerinde edindiği gözlemlerini dergisinde okuyucularıyla paylaşmıştır. Cevdet'in gezi notlarından iki tanesi örnek olarak aşağıya alınmıştır:

Bu notlardan biri Abdullah Cevdet'in Karadeniz Bölgesine yaptığı seyahate ilişkindir. Cevdet bu seyahatinin ilkinde Samsun, Ordu ve Giresun dolaylarını anlatmıştır.[9] Üçüncü seyahat yazısında ise Trabzon ve dolayları anlatılmıştır. Cevdet'in seyahat notlarında bölgede ne kadar okul olduğu, ne kadar öğretmen, öğrenci ve okul türü bulunduğu ayrıntılı bir şekilde verilmektedir. Bunun yanında bölgenin ekonomisi, sanayi kuruluşları, nüfusu, nüfusa bağlı sorunlar, etnik ve dinî meseleler de dile getirilip tartışılmış ve bazı konularda hükümete ve yetkililere önerilerde bulunulmuştur. Abdullah Cevdet benzer seyahatleri İstanbul içinde de geçekleştirmiştir. Bunlardan birinde Heybeliada Rum Ticaret Mektebi ziyaretini tafsilatlı olarak anlatırken,[10] bir diğerinde Bayezid ve Cağaloğlu'ndaki okullara yaptığı gezileri anlatmıştır.[11] Rum Ticaret mektebinin hangi çağdaş usûllerle eğitim yaptığını, okulun sigortalandığını, eğitim ve öğretim metotlarının çağa uygunluğunu anlatan Cevdet, İstanbul'daki ilk mektepleri ziyareti sonrasında şu elim neticeye varmıştır: "Bizim mekteb-i ibtidâilerimiz maktel-i ibtidâilerimizdir" derken yazar, bizim ilkokullarımız, insanlarımızın ilk olarak katl edildikleri yerlerdir, demektedir.

Abdullah Cevdet, 1925'te Ankara ve Konya'ya yaptığı gezilerini Seyahat İntibaları başlığıyla 13 sayı devam eden bir yazıda anlatmıştır. 1927 senesinde Eskişehir, Ankara, Konya, Karaman ve Adana şehirlerine yaptığı seyahatleri de bütün detaylarına varıncaya kadar *İçtihad*'da okuyucuları ile paylaşmıştır. Burada özellikle ekonomik durum, sağlık, eği-

[9] Abdullah Cevdet, "Seyahat Notları-1", *İçtihad*, No: 67, vd. Cevdet'in seyahat notları şu başlıklardan oluşmaktadır: Gezdiği bölgenin: Önde gelen insanları, meşhur yemekleri, maarif durumu, matbuat durumu, nüfusu, etnik bölgeler, madenleri, ormanları, din ve dinî çevreleri, serveti, ithalat ve ihracatı, hastalıklar, hastaneler ve diğer sağlık durumları.

[10] Abdullah Cevdet, "Rum Ticaret Mektebinde", *İçtihad*, 5 Haziran 1330, No: 109, s.164.

[11] Abdullah Cevdet, "Âyine-i Matbuat", *İçtihad*, 12 Eylül 1329, No: 80-3, s.1771-1773

tim, ziraat, ticaret, halkın sosyal durumu gibi konular üzerinde durulmuştur.[12]

İçtihad'da yayımlanan seyahat notlarından biri de Hasan Sermed'e aittir: Sermed yazısında, Sudan'ın başkenti Hartum'daki eğitim durumunu aktarmıştır.[13] Buradaki okul, öğrenci, öğretmen sayısı, ecnebî mektepleri, misyoner mektepleri yazarın öncelikle ilgilendiği alanların başında gelmiştir. Yine *İçtihad*'da bu yöreye kısa bir seyahat yapan Oğuz Arslan, gezi intibalarını '*Bahr-i Ahmer Hatıraları*' başlığı altında okuyucularla paylaşmıştır.[14] Yazar burada, Habeşistan'a yönelik duygu ve düşüncelerini sıralamıştır.

İçtihad'da yayımlanan seyahat yazılarından biri de Samizâde Süreyya'ya aittir.[15] *Sebilü'r-Reşad* yazarlarında olduğu gibi, Samizâde Süreyya'nın da Japonya'ya özel bir görevle gittiği intibaı edinilmektedir. Yazar, Japonya'ya varıncaya kadar uğradığı kentlerin ve buralarda gördüğü toplumların çeşitli özelliklerini yazılarında anlatmıştır. İslâm memleketlerinin ne kadar geri kaldığını, fakirliğin, sefaletin ve rezaletin kol gezdiğini örnekler vererek anlatmıştır. Aynı zamanda bu kentlerin neden böyle olduğuna dair de sosyolojik yorumlar yapmıştır. Aden Körfezi dolaylarından yolladığı mektuplarında, buralarda yaşayan insanların tembelliğinden bahsetmiştir. Yazara göre her ne kadar bu mekânların sakinleri geri kalmada mesul iseler de, asıl sorumlu hükümetler ve yöneticilerdir. Eğer hükümetler ve yöneticiler idare ettikleri halkları çalıştırmasını bilirlerse, bu halklar çalışkan olurlar mamur ve bayındır kentler inşâ edebilirler. Ancak bu hemen olabilecek, gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Yazar burada çok önemli bir sosyolojik hükme de yer verir: "Toplumsal ıslahat aniden yapılabilecek bir iş değildir, kânun-ı tekâmül

---

[12] A. Cevdet'in seyahat intibaları, *Abdullah Cevdet'in Anadolu Seyahatnamesi* başlığıyla yayımlanacaktır. Yayının hazırlığı Sümeyye Apak ile tarafımızdan yapılmaktadır.

[13] Hasan Sermed, "Hartum'da Gordon Mekteb-i Âlisi", *İştihâd*, 30 Kanun-ı Sâni 1329, No: 91-2, s.2028-2030.

[14] Oğuz Arslan, "Bahr-i Ahmer Hatıralarım", *İçtihad*, 19 Kanun-ı Evvel 1329, No:85, s.1883.

[15] Samizâde Süreyya, "Japonya Yolunda", *İçtihad*, 9 Teşrin-i Evvel 1330, No: 119, s.344–346; Samizâde Süreyya'nın Japonya seyahatleri daha sonra kitap haline getirilerek basılmıştır. Bak.: Samizâde Süreyya, *Day Nippon Büyük Japonya*, İstanbul: Efkâr-i Cedid Kütüphanesi Matbaa-i Orhaniye, 1917, 96 s.

tedrice tâbidir."[16] Yazar burada söylediği görüşlerini desteklemek için Cibuti şehrini örnek gösterir. Yazar, Cibuti'yi anlatırken büyük bir şaşkınlık ve beğeni içindedir. Cibuti, Fransızların işgali altındadır ve yöre insanının planlı ve verimli bir şekilde çalıştırılmasıyla birkaç yıl içinde mamur bir hale gelmiştir.

Sırat-ı Müstakim'de seyahat yazıları

1908'de Eşref Edib ve Ebu'l-Ulâ Zeynel Abidin Mardin tarafından çıkarılmaya başlanan *Sırat-ı Müstakim* dönemin entelektüel bakımdan önemli süreli yayınlarından biridir. Dergide dinî, siyasî, edebî, kültürel, hukukî ve içtimaî bakımlardan yazılar yayımlamıştır. Birçok yazıdan anlaşıldığına göre *Sırat-ı Müstakim*'in öncelikli amacı, Müslümanları uyarmak ve içinde bulundukları durumdan biri birlerini haberdar etmektir. Bu amacını gerçekleştirmek için Müslüman coğrafyasının farklı bölgelerine gidenlerden alınan yazılara, haberlere ve seyahat yazılarına öncelikle önem vermiştir. Her ne kadar bu amacını ilk zamanlarda planlı ve programlı bir şekilde yapmış olmasa da, sonraları hem düzenli hale gelecek hem de bu türden yazılar dergide ağırlık kazanacaktır.

Sırat-ı Müstakim seyahatname türü yazılar bakımından zengin bir içerik sunmaz. Daha çok mektup türünde yazılar ağırlıktadır. Bu tür yazılar da aslında gezi yazı türünden okunabilecek bir içerik sergilemektedir. Dergiye gönderilen mektuplarda, gidilen, gezilen yerlerin ahvâlinden bahsedilmekte, geniş toplumsal ve siyasî tasvirlere yer verilmekte ve buradan Osmanlı memleketi adına dersler çıkarılmaktadır.

Sırat-ı Müstakim'in önde gelen seyahat yazarlarının başında Abdürreşid İbrahim Efendi gelir. Abdürreşid İbrahim[17] özel görevlerle gittiği, Hindistan, Çin, Japonya, Afganistan, İtalya, İngiltere ve Mısır gibi ülkelerin durumlarından bahseder. Mektuplarda daha çok siyasî konulara değinilmiştir. Bununla birlikte, yöre Müslümanlarının içinde bu-

---

[16] Samizâde Süreyya, "Japonya Yolunda", *İçtihad*, 9 Teşrin-i Evvel 1330, No: 119, s.346.

[17] *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad*'a Rusya topraklarından, Orta Asya'dan, Uzak Doğu'dan ve Japonya'dan mektuplar gönderen, oraların durumlarını geniş bir şekilde anlatan meşhur seyyahtır. Sebilü'r-Reşad'da *Cihad ve Âlem-i İslâm* başlığı altında birçok yazısı yayımlanmıştır. Seyahat yazıları toplu halde basılmıştır: Bak: Abdürreşid İbrahim, *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması*, İstanbul: 2003, 2 C.; Geniş bilgi için bak: İsmail Türkoğlu, *Abdürreşid İbrahim, Sibiryalı Meşhur Seyyah*, Ankara: 1977; Mustafa Uzun, "Abdürreşid İbrahim", *TDV İA*. C.1, s.295-7.

lundukları sıkıntılar ve bunların sebepleri üzerinde durulmuştur. Bütün bunlarda Müslümanların bir araya gelme ve sorunlarını çözme ana fikri güdülmüştür.

Sırat-ı Müstakim yazarlarından Edhem Nejad, Amerika'ya yönelik gözlemlerini iki yazı halinde kaleme almıştır.[18] Müslümanların Amerika'daki durumu, sıkıntıları ve başarılıları anlatılmıştır. *Sırat-ı Müstakim*'de seyahat türünden en fazla yazı Orta Asya kökenli yazarlardan gelmiştir. Gıyaseddin Hüsnü[19] Buhara ve dolaylarını, Ahmed Agayef ve Yusuf Akçura da diğer Asya kentleriyle ilgili gözlemlerini okuyucularla paylaşmıştır. Son iki yazarın yazdıkları siyâsi ve ekonomik ağırlıklı yazılardır. Yine *Sırat-ı Müstakim*'de Kazanlı İyaz, Rusya Müslümanları arasında yaptığı seyahatleri ve onların sorunlarını anlatmıştır. Özellikle Tatarların sosyo-ekonomik meseleleri konu edinilmiştir.

Sırat-ı Müstakim'de seyahat türünden yayımlanan yazılardan biri Hasan Fehmi'ye[20] diğeri de Ali Rıza'ya aittir. Hasan Fehmi, Japonya'da Müslümanlığın gelişimi, Müslümanların diğer halklarla sorunları ve Osmanlıların Japonlarla münasebetleri üzerinde durmuştur. Bu yazılarda Japonların hangi zorluklar içinde terakki ettiği, bayındır ve mamur şehirler, kentler kurduğu, eğitimini nasıl çağın gerektirdiği şekilde düzenlediği ve 'Avrupa'ya meydan okuduğu' bütün detayları ile anlatılmaya çalışılmıştır. Yazar burada Japonların gelenek ve göreneklerine sıkı sıkıya bağlanarak terakki ettikleri tezi üzerinde ısrarla durmuştur. Bununla birlikte öncelikli olarak eğitim hizmetlerinin gelişimi söz konusu edilmiştir. Japonya'daki bu durumdan vazife çıkaran yazar, Osmanlıların gelişmesi, terakki edebilmesi için eğitime önem vermesini ısrarla belirtir. Sadece Osmanlılar değil, bütün dünya Müslümanlarının geri kalış sebeplerinin başında cehalet, bu cehaleti yenmenin en başta gelen yolu da, eğitim olarak görülmüştür. Hasan Fehmi Japonları örnek göstererek, gelişmek, ileri gitmek ile Asyalı ya da Doğu'lu olmanın, ya da dinin terakkiye mani olmasının hiçbir münasebeti olmadığını da belirtir. H. Fehmi, "eğer Asyalı ya da Doğulu olmak terakkiye mani olsaydı Japonlar gelişemezdi. Şu halde geri kalmanın en temel sebeplerinden biri

---

[18] Edhem Nejad, "Amerika'da Müslümanlar", *SR*, C.4, S.82 ve 85.

[19] Gıyaseddin Hüsnü, "Buhara ve Dolaylarına Dair", *SR*, C.4. s.75, C.5, S.122 ve 125.

[20] Hasan Fehmi, "Japonya Mektupları", *SR*, C.5, S.130, C.6, S.138, 143, C.7, S. 159.

Batı'yı körü körüne taklit ve eğitimsizliktir"[21] der. Ali Rıza'da Pekin'den gönderdiği mektuplarda[22] benzer temalara değinmiştir.

Sırat-ı Müstakim'de yayımlanan seyahat yazılarının temel özelliği siyasî içerikli olmasıdır. Bu yazılar bireysel iradelerle gidilip gezilen yerlere yönelik yazılar olmayıp, görev icabı kaleme alınmıştır. Yazılarda öncelikle içinde bulunulan toplumsal buhranın sebepleri araştırılmakta, görülen yerlerle mukayeseler yapılmaktadır. Bundan sonra da Devletin önde gelenlerine, Osmanlı halkına ve bütün dünya Müslümanlarına neler yapmaları ve nasıl yapmaları konusunda bol bol tavsiyeler verilmektedir.

Sebilü'r-Reşad'da seyahat yazıları

Sırat-ı Müstakim'in 1911'de isim değiştirerek *Sebilü'r-Reşad* olmasından sonra dergide önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Bunların en başında *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* arasındaki görüş farklılığıdır. Buna karşın *Sırat-ı Müstakim*'in bazı uygulamaları ya aynen ya da değiştirilerek devam edilmiştir. Bunlardan biri de dergide seyahatnâme türü yazılara daha da ağırlık verilmesidir. Bu durumu dergi idaresi şöyle açıklar: "dergimizin İslâm Âlemi kısmını izleyen okurlarımız görecek-lerdir ki, bu kısma gittikçe daha çok önem veriyoruz. Mağrib-i Aksâ'daki Müslümanların halinden Meşrık-ı Aksâ'daki Müslümanları haberdar etmeye, Afganlıların ilerlemelerini Arnavutlara bildirmeye çalışıyoruz.[23] Aslında *Sebilü'r-Reşad* güncel konular, siyaset, tarih, din gibi konuların yanında edebî yazılara fazla yer ayıramamıştır. Buna karşın söz konusu alanlar dışında en fazla gezi yazılarına önem verilmiştir. Buna önem verilmesinin nedenlerinden biri, derginin 1911'den sonra kısmen misyon değiştirmesiyle ilgilidir. İttihat ve Terakki'nin açık bir destekçisi olan *Sırat-ı Müstakim*'in bu özelliği 1913'lere kadar kısmen *Sebilü'r-Reşad*'da da devam etmiştir. Dolayısıyla İttihat ve Terakki'nin bazı görüşlerine tercümanlık etmiştir. Derginin kuruluşundan itibaren hızla genişleyen bir iletişim alanı orta çıkmıştır. "*Sebilü'r-Reşad* Mısır,

---

[21] Hasan Fehmi, "Japonya Mektupları", *SR*, C.6, S.138, 14 Nisan 1326, s.125-127.

[22] Ali Rıza, "Pekinden Mektub", *SR*, C.5, S.110, s.100-101; *SR*, C.5, S.115, s.187; *SR*, C.5, S.122, s.298-299; *SR*, C.6, S.136, s.91-92.

[23] "Âlem-i İslâm", *SM.*, 5 Şaban 1328, C.4, S.101, s.386.

Kuzey Afrika, Suriye, Hicaz, Kafkasya, Hindistan ve Balkanlarda müttefikleri ve irtibat noktaları oluşturmuştur. Bu irtibat noktaları aynı zamanda İttihat ve Terakki'nin de irtibat noktalarıdır."[24] Bu irtibat noktalarına bazı isimler gerek İttihat ve Terakki gerekse Teşkilât-ı Mahsûsa tarafından özel görevlerle gönderilmişlerdir.

Sebilü'r-Reşad'ın özelliklerinden biri de İslâm dünyası ile geniş bir haberleşme ağına sahip olması ve bu ilişkiyi uzun süre başarılı bir şekilde sürdürmüş olmasıdır. Özellikle, Mısır, Hindistan, Kuzey Afrika, Balkanlar, Rusya ve diğer birçok İslâm ülkesi ve dünyanın çeşitli bölgelerindeki Müslümanların hallerinden, sosyal yaşantılarından, içinde bulundukları sıkıntılı durumlardan ve yayınlarından sürekli bahsedilmiş, oralardan haberler verilmiş, Müslüman topluluklar ve İstanbul arasında maddî ve manevî bakımdan sıkı bir irtibat sağlanmaya çalışılmıştır. Bu faaliyetini çeşitli ülke ve şehirlere gönderdiği muhabir ve seyyahlar vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Bu muhabir ve seyyahların ne tür bir ruh hali ve karşılık bekleme neticesinde bu görevleri üslendikleri konusunda elde kesin bulgular bulunmamaktadır. Ancak *Sebilü'r-Reşad*'ın hükümet ile arasının iyi olduğu dönemlerde bu muhabirlerin hükümet tarafından görevlendirilmiş kişiler olduğu da tahmin edilenler arasındadır. Onların güvenlik ve iaşelerinin sağlanması gibi önemli konuların yerine getirilmesi böylesi bir ihtimali güçlendirmektedir. *Sebilü'r-Reşad* farklı bölgelere muhabir göndermedeki amacını; "hariçteki dindaşların halinden haberdar olmak istediğimiz gibi içerdeki müminler arasında da fikir birliği, belirli bir ilerleme programı ve gönül birliği oluşturmak"[25] olarak açıklar.

Derginin genel amaçları arasında, Müslümanların fikrî, ilmî, ekonomik ve sanat yönünden ilerlemelerini sağlamaktır. Okuyucularına, başka memleketlerin, medeniyette, ilim ve marifette, sanat ve ticarette, servet ve saadette ileri gitmiş dünyaların ilmî durumlarına dair bilgiler vermeği kendisine bir vazife olarak görmektedir. Avrupa'nın kısa bir süre içinde ilerlemesi şüphesiz derin ve esaslı bir fikri değişim neticesindedir. Fakat bu fikrî değişim nasıl meydana gelmiştir? Batı hangi yolda ve ne gibi amillerin etkisiyle ilerlemeden ilerlemeye koşmuş, ilerleme

---

[24] Kara, *a.g.e.*, İstanbul: 2003, s.204.

[25] "Sebilü'r-Reşad Dokuzuncu Cildine Başlıyor", *SR*, 23 Ramazan 1330, C.9, S.209, s.2.

sahasında Batılılara liderlik eden zekalar, beyinler nasıl ortaya çıkmış ve ne gibi vasıtalarla halkın fikrî gelişimleri sağlanmıştır?[26] *Sebilü'r-Reşad* bu soruların cevaplarını aramaktadır. Bu cevapları da dünyanın çok farklı bölgelerine gönderdiği seyyahları vasıtasıyla öğrenmeyi ve halka açıklamayı amaçlamaktadır. Dergide seyahatname başlığı altında yer alacak yazıların içerikleri hakkında da şöyle bir sınırlama getirilmiştir: "Garbın ileri gelen şehir merkezlerine muhabirler gönderdik; Asya'nın büyük şehirlerinde de muhabirimiz var. Binaenaleyh âlem-i İslâm'da geçen olayların, vakıaların ehemmiyetlileri bu sahifelerde topluca görülebileceği gibi o âleme uzaktan, yakından teması, tesiri olabilecek siyasîyât-ı hariciye için de makaleler bulunacaktır."[27] *Sebilü'r-Reşad*'ın Doğu ve Batı ülkelerine muhabir gönderme amacının aynı olmayacağına değinen İsmail Kara, *Ferid Kam Mektupları*'na yazdığı girişte, bu meseleyi şöyle değerlendirir:

> İstihbarî unsurları bir tarafa bırakır[28] ve genel başlıklar tesbit etmek istersek İslâm dünyasına yönelik teşebbüsler "İttihad-ı İslâm", Avrupa'ya yönelik olanlar da "medeniyet" kavramları etrafında mütalaa edilebilir. İttihad-ı İslâm etrafında Müslümanların "hallerinden haberdar etmek" "hayat-ı içtimâiyeleri, terakkiyat-ı fikriyeleri" hakkında bilgiler edinmek ve bunları artırmak olduğu açıktır. Yalnız mecmuada dönemin genel temayüllerine uyularak İttihad-ı İslâm'ın siyasî hedeflerine vurgu yapılmayarak kültürel ve dini tarafların öne çıkarıldığını hatta daha fazla düvel-i muazzama kaynaklı tenkitlere ve baskılara muhatap olmamak için siyasî yönün örtüldüğünü, yer yer inkâr edildiğini belirtelim.[29]

Burada da belirtildiği gibi hem dönemin siyasetine daha sağlam bir zemin oluşturmak hem de özellikle Avrupa'dan kültürel alanda gelen tepkilerin ve tenkitlerin önüne geçmek gayeleri ile farklı bölgelere insanlar gönderilmiştir. Biraz ileride çeşitli Avrupa ülkelerine ve Doğu ülkelerine gönderilen seyyahların mektupları incelenirken de görülecektir ki, seyyahların gezip gördükleri yerlerin kültürel taraflarını ön plana çıkarıcı ve tanıtıcı gayretler içinde oldukları görülecektir. *Sebilü'r-Reşad*'ın se-

---

[26] "Sebilü'r-Reşad'ın Azim ve Mühim Bir Teşebbüsü", *SR*, 5 Şa'ban 1331, C.10, S.252, s.286.

[27] "Âlem-i İslâm", *SM*, 5 Şaban 1328, C.4, S.101, s.386.

[28] "Elimizde çok açık bilgiler olmamakla beraber mecmuanın bu teşebbüsleri doğrudan Bâbıâli veya İttihat Terakki Cemiyeti'nin bazı birimleri tarafından Cihan Harbi sırasında da Teşkilât-ı Mahsusa'ca desteklendiği kanaatini taşıyoruz." İsmail Kara, "Ferid Kam ve Avrupa Mektupları Hakkında", Ferid Kam, *Avrupa Mektupları* iç., Haz: Nergis Yılmaz, İstanbul: Dergâh Yay., 2000, s.18-19

[29] İsmail Kara, "Ferid Kam ve Avrupa Mektupları., 2000, s.18-19.

yahat yazılarında asıl amacın 'İttihad-ı İslâm' siyasetine zemin oluşturmak vardır; bununla birlikte, belki ondan daha önemli ikinci bir amaç, Müslüman toplumları birbirlerinden haberdar etmektir. Sırf bu amacı gerçekleştirmek üzere dergide bir konu başlığı oluşturulmuştur. *Sebilü'r-Reşad*'ın genel politikasının belirtildiği ilk sayısında bu amaç şöyle belirtilmiştir:

> Sırası geldiği zaman, 'üç yüz şu kadar milyon...' diye yazar dururuz. Fakat bu üç yüz dört yüz bu kadar milyon Müslüman hakikaten var mı yok mu? Var ise arzın nerelerinde ve ne miktar bulunurlar? Sosyal ve siyasî hayatları, ekonomik durumları nasıldır? İnançları, İslâm'ı anlayışları ve uygulamaları bize benziyor mu? Hangi lisânla konuşuyorlar? Hangi devletlerin esareti altında inliyorlar? Ve bu azametli yekûnun ameli bir kıymeti var mıdır? Yok mudur? Bunu hiç düşünmüyoruz. Mamafih, düşünsek de bir faydası olmaz. Zira bu hususta esaslı bilgi ve eserlerimiz yoktur. Malumdur ki bu kâbil eserleri ortaya koyabilmek için oralara gitmek onların içinde onlarla beraber yaşamak, hâsıl olanları gözlerimizle yakından görmek lazımdır. Hâlbuki bizde bu zahmeti ihtiyar etmiş kim vardır? Toplamı üç-dördü geçmeyen fedakâr seyyahlarımızı düşünecek onların masraflarını karşılayacak kaç kişi vardır? Lakin yabancılar, dünyada hiçbir Hıristiyan kavim yoktur ki onun hakkında tam bilgiye sahip olmasınlar. Ondan başka bütün diğer mileltleri, hatta biz Müslümanları o kadar tetkik etmişler, öğrenmişler ki, bu araştırma önünde insan -fakat bizim gibi insan- hayret ediyor. İşi o dereceye götürmüşler ki sırf Müslüman âlemine mahsus yüzlerce sayfalık risaleler yazmışlar. Cihanın her tarafına adamlar göndermişler dünyanın her tarafından eserler getirmişler. Sırf bununla uğraşan heyetler teşkil eylemişler, mütemâdiyen yazıyorlar, mütemâdiyen okuyorlar, işte Paris'te çıkan "*Rewiev de Monde Musulman*" bu gayret ve faaliyetin bir misâli bir şahididir. Buna karşı İstanbul'da bir şey yapılabilmek için her ne kadar şimdilik vasıtalar yok ise de, arayıp bulmak için çalışmaktan da geri durmak lazım gelmez(....).
>
> İnşallah ehl-i İslâm'ın himmetiyle Abdürreşid Efendi gibi fedakâr seyyahlarımızdan oluşan heyetler teşkil eder, gidip oralarda derin araştırmalarda bulunurlar, gözlem ve incelemelerini bize bildirirler o zaman işte en hakiki malumatı öğrenmiş oluruz.
>
> Şimdi bu kısımda tetkik etmek istediğimiz şeyler şunlardır:
>
> 1. Bütün dünyadaki Müslümanlar kaç milyon nüfustan ibarettir?
>
> 2. İslâm milleti hangi kavimlerden oluşur? Her kavmin sakin olduğu mahaller nerelerdedir, hangi dilleri konuşurlar?
>
> 3. Her kavmin sosyal ve siyasi hayatları nasıldır ve nasıl yaşamaktadırlar?
>
> 4. Millet-i İslâmiye ne kadar mezhebe ve tarikata ayrılmıştır? Her kavim[30] ve tarikat ne suretle vücut bulmuştur, hali hazırda neden ibarettir?

---

[30] Sebilü'r-Reşad o dönem için kullanılması hayli muhataralı sayılan "millet" kelimesi yerine "kavim" kelimesini kullanmaktadır. Bu konuda dönemin Türkçü dergileriyle 1913'ten sonra tartışmalara girişmiştir.

5. İslâm ahalisi arasında inanç İslâm'ı anlama ve uygulamada ne gibi farklar vardır?

6. Bu seçkin topluluğu ikaz ve irşat için ne gibi tedbirlere müracaat lazımdır?[31]

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, söz konusu dönemde İslâm dünyası büyük bir dağınıklık, cahillik ve iletişimsizlik içindedir. *Sebilü'r-Reşad* bu dağınıklık ve habersizliği gidermeyi, Müslümanları bir biriyle kaynaştırmayı amaç edinmektedir. *Sebilü'r-Reşad* burada söylediklerini gerçekleştirmek için birçok yollar denemiştir. Bunlardan biri önem ve ilgi gösterdiği ülkelerin ve toplumların dergide tanıtılması olmuştur. Bu amaçla, dünyanın farklı bölgelerinde bulunan İslâm toplumları hakkında geniş ansiklopedik bilgiler verilmiştir. Bu topluluklardan bazıları şunlardır:

Bulgaristan Vidin Müslümanları, Bosna Müslümanları, Afganistan Müslümanları, Habeşistan Müslümanları, Rusya Müslümanları, Adakale Müslümanları, Malezya Müslümanları, İran Müslümanları, Somali Müslümanları, Başkırt Müslümanları, Türkistan Müslümanları, Romanya Müslümanları, Şimali Müslümanlık Âlemi, Cava Müslümanları, Çin Müslümanları, İngiltere Müslümanları, Japonya Müslümanları.

Sebilü'r-Reşad'ın seyahat yazılarına değinirken bir de *Şuûn haberlerine* değinmek gereklidir. *Sırat-ı Müstakim, Sebilü'r-Reşad Türk Yurdu, İçtihad* dergilerinin şekil bakımından ortak yönlerinden biri '*şuûn*' kısımlarıdır. Bu kısımda dergiler ülke içinden ve dışından kendi yayın politikaları doğrultusunda haberler vermektedir. Şuûn haberlerini geniş bir şekilde, sürekli ve başarılı olarak yayımını devam ettiren *Sebilü'r-Reşad* olmuştur. Hemen hemen dünyanın her köşesinden haberler verilmiştir. Haberlerde ortak tema, İslâm âlemi, Müslümanlar ve Müslümanların diğer topluluklar ile ilişkileri ve sorunlarıdır. *Sebilü'r-Reşad*'ın okuyucularına nerelerden haber verdiği, haberleşme ve iletişim ağının genişliği ile dünya Müslümanları arasında gerçekleştirmeyi hedeflediği İttihad-ı İslâm politikası uğruna giriştiği mücadelenin boyutları konusunda derginin her hangi bir sayısını incelemek önemli ölçüde ipucu verir. Çarpıcı bir örnek olması bakımından 299. sayı üzerine yapılan bir incelemeye göre şu sonuçlar ortaya çıkmıştır.

---

[31] *SR*, 24 Şubat 1328, C.1-8, S.1-183, s.13.

Tablo 4 : Sebilü'r-Reşad'ın İslâm dünyası ile iletişimi

AFRİKA	Sudan, Hartum, Sevakin, Batı Afrika, Fas, Tunus, Cezayir, Çad, Nijerya, Sokoto, Kayniya Körfezi, Kamerun, Adamar, Nijer, Nijer Vadisi, Nil Nehri, Senegambiya, Sierra Leone, Sahra-i Kebir, Freetown, Liberya, Lesoto, Altın Sahil (Gold Coast), Fildişi, Abadan, Cibu(ti).
ASYA	Nepal, Hindistan, Afganistan, Rusya, Ağra, Karaçi, Senloi, Mikoto, Burno, Kontakarron Burno, Boşi, Muri, Nasarava.
ORTADOĞU	İran, Maskat, Trablus, Memâlik-i Osmaniye, Beyrut, Mısır, Lübnan.
AMERİKA	Amerika, Bahr-i Atlas, Şimal Amerika.
AVRUPA	Paris, Fransa, Almanya, İtalya, Portekiz, Rumeli, Oranj, Transilvanya, İsviçre, İskoçya, İrlanda, Yunanistan, Sırbistan, Danimarka.
UZAKDOĞU	Singapur, Laos, Yuruba, Kalabar, Kano, Cava, Açe, Çin.

Derginin 299. Sayısında tablodaki ülke ve şehirlerden haberler verilmiştir.

Bu tabloda adı geçen ülke ve şehirler ile ilgili haberlerin büyük bir kısmı, İslâmiyet'in oradaki durumu, yerli Müslümanların karşılaştıkları sorunlar, İttihad-ı İslâm ve misyonerlerin faaliyetleri hakkındadır. Tabloya bakıldığında buradaki şehir ve ülkelerin bu günün şartlarında bile birçok kimsenin nerede ve hangi kıtada olduğunu bile kestirmekte hayli zorlanacağı açıktır. Buna rağmen *Sebilü'r-Reşad* okuyucularına dünyanın farklı bölgelerinden detaylı haberler vermeyi sürdürmüştür. Bu durum derginin üstlendiği misyon uğruna ne kadar mücadele ettiğini ve bir anlamda başarısını da göstermektedir.

Sebilü'r-Reşad yukarıda geniş olarak verilen amaçlarını gerçekleştirmek üzere ilk olarak Hindistan taraflarına Seyyid Muhammed Tevfik (S.M.T)'i göndermiştir. Bunu 'azim bir teşebbüs' olarak niteleyen dergi ikinci olarak Bulgaristan'a Aksekili Ahmed Hamdi'yi[32] özel muhabir olarak yolcu etmiştir. Dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanların hallerinden haberdar olma amacına yönelik muhabir gönderme faaliyetini Ömer Ferid Kam Fransa'ya giderek izlemiştir. Dünyanın diğer yerlerine gönderilen muhabirler ise şunlardır: Bulgaristan'a Hayreddin, Beyrut'ta Kolinoviç Hidayet, Bosna Hersek'e Ahmed Münir (Abdürreşid İbrahim'in oğlu) Japonya'ya D(د), Sofya'ya A.N. (Abdüllatif Nevzat Ayasbeyoğlu!), Kosava'ya Anadoluhisarlı Hayreddin, Stuttgart'a Abdülhak, Kafkasya'ya Ömer Fuad, Anadolu'ya (Balıkesir, Bursa ve

[32] Veli Ertan, *Ahmet Hamdi Akseki*. İstanbul: Kültür Bak. Yay., 1988, s.3.

Konya yöresine) M. Şemseddin (Günaltay) gitmişlerdir. Dergi tarafından gönderilip gönderilmediği kesin olarak bilinmemekle beraber; Mehmed Vecih'in "Filistin Mektubları" ile Mustafa Rakım'ın "İsviçre, Londra ve Habeşistan Mektupları"ndan hareketle, bu kişilerin de söz konusu bölgelere sözcülük eden muhabirler oldukları sonucuna varılabilir. Özellikle *Sırat-ı Müstakim*'e ve kısmen *Sebilü'r-Reşad*'a Rusya Müslümanları içinden yetişen medreseli ve mektepli kişiler tarafından gönderilen haber yorum ve o bölgenin dinî, siyasî, sosyal şartları ve eğitim problemleri hakkındaki görüş ve düşünceler içeren mektuplar sürekli yayımlanmıştır. Bu yazıların çoğunluğu dönemin önemli bir kültür merkezi olan Kazan'dan gelmiştir. Balkan savaşları sonrasına kadar Türkçü-milliyetçi bir çizgide yayınlar yapan *Sebilü'r-Reşad*, Türkçü- milliyetçi kimlikleri ile tanınan Rusya Müslümanlarından birçok yazara sayfalarını açmıştır. Bu yazarların başında Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Mehmed Emin Resulzâde, İsmail Gaspıralı, Halim Sabit Şıbay, Kırımlı Yakup Kemal, Ahmed Taceddin, Alimcan İdrisi, Ayaz İshaki, gelmektedir.

Sebilü'r-Reşad'da en uzun seyahat yazısı muhtemelen dönemin idaresi ya da Teşklât-ı Mahsusa görevlisi olarak Hindistan'a gönderilen S.M.Tevfik tarafından 'Hind Yolunda'[33] başlığı altında yazılmıştır. Bu zâtın kim olduğu hakkında şu ana kadar belirgin çalışmalar henüz yapılmamıştır. İstanbul'dan ayrıldıktan sonra derginin hemen her sayısında yazıları yayımlanan yazarın yaklaşık birçok mektubu bulunmaktadır. Gidilip görülen, içinden geçilen yerler büyük bir incelikle anlatılmıştır. Yolculuğunun bir kısmını karadan bir kısmını denizden yapan yazar, seyahatini anlatmaya Çanakkale'den başlamıştır. Sonra, Midilli, Sakız, İzmir, Rodos, Mersin, İskenderun, Adana, Trablus, Şam, Musul, Umman, Beyrut, Cebel-i Lübnan, Halep, Hayve, Saliyihe, Kerbela, Necef, Irak, Şiraz, Karaçi, Arize, Ebu Kemal, Nihye, Ane, Hadise, Bağdat ve Dolayları, Tahran, Hürmüz, Bengal, Rimavi, Didim, Şamira, Kaluca, Atebat, Bombay, Delhi, Haydarabat, Kalküta, Horasan, Umara, Risöfe,

---

[33] S.M.Tevfik'in 'Hin Yolunda' isimli mektuplarının lisans tezi olarak çevrim yazıları yapılmıştır. Bu çalışmalarda bazı okuma hataları bulunmaktadır. Ancak bu hataların giderilerek basılmamış olması önemli bir esikliktir. Bak. Aydın Bahçeci, Numan Bayındır, *S.M. Tevfik'in* Sebilü'r-Reşad'*daki Mektupları Üzerine bir Çalışma*, LT., Ankara Üniversitesi, İlhiyat Fakültesi, Ankara 1995.

Kerh, Betira, Kûfe ve bu yerler arasında ismi zikredilmeyen irili ufaklı birçok yere uğramıştır.

S.M.Tevfik'in bu uzun seyahat yazılarının temel meselesi, Müslümanların dünya üzerindeki durumu ve dünya siyasetinin Müslümanlar ekseninde gidişatıdır. Yazar yazılarında gezilip görülen yerlerin eğitim, öğretim ve ilmî durumuna ayrı bir önem vermiştir. Birçok yazısında eğitim ile ilgili istatistiklere yer vermiştir. Yabancı okulların ve misyonerlerin eğitim faaliyetlerine önemle değinen yazar, Müslümanların içine düştükleri sefaletin temel sebeplerinden birinin eğitimsizlik ve cehalet olduğunu her fırsatta dile getirmiştir.

Ferid Kam'ın Avrupa mektuplarında da benzer içerikler mevcuttur. İstanbul'dan başlayan seyahat Paris'te bitmiştir. Derginin ilanına göre Ferid Kam'ın Paris'ten sonra Londra'ya geçeceği haberi de verilmiştir ancak haber bilinmeyen sebepler yüzünden gerçekleşmemiştir. O da yazılarında gördüğü yerlerin şehir düzenlerini, yönetimini, müzelerini, sanat abidelerini, yollarını, caddelerini vs. anlatmıştır.

Tablo 5 : Sebilü'r-Reşad'ın seyahat muhabirleri ve gittikleri yerler

Muhabirler	**Gönderildiği yer**
S.M.T (Seyyid Muhammed Tevfik)	Hindistan
Ferid Kam	Fransa
Hayrettin	Beyrut
Kolinoviç Hidayet	Bosna Hersek
Ahmet Münir	Japonya
D. (د)	Sofya
Abdüllatif Nevzad	Kosova
Anadoluhisarlı Hayreddin	Stuttgart
Abdülhak	Kafkasya
Ömer Fuad	Anadolu
Mehmed Şemseddin (Günaltay)	Bursa
Mehmet Vecih	Filistin
Mustafa Rakım	Londra-İsviçre-Habeşistan
Yusuf Akçura, Ahmed Ağaoğlu, Halim Sabit, İsmail Gaspıralı, Ayaz İshaki[34]	Rusya, Kazan, Petersburg
A. Hamdi Akseki	Bulgaristan

[34] Bu yazarlar *Sebilü'r-Reşad* tarafından muhabir olarak gönderilmemiş, sadece bulundukları yerlerden Rusya ahvâline dair yazılar göndermişlerdir. Bu haliyle *Sebilü'r-Reşad* muhabirleri arasında yer almay(da)abilir.

Derginin ilerleyen sayılarında Anadolu'nun bazı şehirlerine de gözlemciler gönderilmiştir. Bu seyyahlar gittikleri yerleri *Sebilü'r-Reşad*'da okuyucularına anlatmıştır. Ömer Fuad Anadolu'nun çeşitli yerlerine yaptığı seyahati anlatmıştır. Mehmed Şemseddin'de Bursa seyahatini anlatmıştır. Bu yazılarda Anadolu'nun maarifsizliği, cahilliği ve geri kalmışlığı üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte bu yerlerin diğer özellikleri de anlatılmıştır. Ahmed Hamdi Akseki ilk yazısını Kırklareli'nden göndermiştir. Bu ilk yazısında seyahatin önemine değinmiştir. Değişik mekânlarda yaşayan Müslümanların birbirlerinden haberdar olmaları gerektiğini belirtmiş ve bu nedenle seyahat etmenin gereğini belirtmiştir. Konuyla ilgili dinî hükümleri okuyucularına hatırlatmıştır. Ancak Ahmed Hamdi Akseki'ye göre, Müslümanlar bu gerçekliğe gereken ehemmiyeti vermemekte ve ihmal etmektedir.[35] Ahmet Hamdi Akseki'nin Bulgaristan seyahatine ilişkin yayımlanan on iki yazısının temel noktasını Müslümanların içinde bulundukları hallerdir. Bu buhranın temel sebebi olarak eğitimsizlik, buhrandan kurtuluşun yolu olarak da yine eğitime önem verme gösterilir. Öyle ki yazar seyahati sırasında uğradığı her yerin eğitim ve öğretim faaliyetleri ile ilgili geniş detaylara iner. Burada Bulgarların eğitime ne kadar önem verdiklerini, Müslümanların ise bu işlerde ne kadar geri kaldıklarını derin bir tahassürle bildirmiştir. Bulgaristan'ın bütün şehirlerindeki okulların fiziki ve nitelik özelliklerine değinen Aksekili, bütün gördüklerini Ziya Paşa'nın:

Diyâr-ı küfrü gezdim beldeler kaş'âneler gördüm,

Dolaştım mülk-ü İslâm'ı hep virâneler gördüm.

beytindeki ruh hali ile anlatmıştır. Hamdi Akseki ağırlığı eğitime vermekle birlikte, sosyal, ekonomik ve siyasî çevreyi de büyük bir dikkat ve incelikle anlatmıştır. Şehirlerin görünümü, ekonomisi, binaları, insanları, gelir kaynakları, taşıtları, yönetimi, müzeleri, sanat eserleri vb. derinlikle anlatılmıştır.[36] Akseki'nin yerine vekil olarak kalan zât (D)'da benzer içerikte Bulgaristan'a yönelik gözlemlerini aktarmıştır. Onun seyahat

---

[35] Aksekili Ahmed Hamdi, "Bulgaristan Muhabir-i Mahsûsamızdan", *SR*, C.8, S.204, s.424-425.

[36] Ahmet Hamdi Akseki'nin Bulgaristan mektupları hakkında geniş bir değerlendirme için bak: Nesimi Yazıcı, "Ahmet Hamdi Akseki'nin Bulgaristan Muhabirliği", *Ahmet Hamdi Akseki*, Ankara: TDV Yay., 2004, s.141-160.

gözlemlerinde Müslümanların içine düştükleri felaketler ve Bulgarların yaptığı zulümler öncelikli sırayı almıştır.

Sırat-ı Müstakim ve *Sebilü'r-Reşad*'ın seyahat yazılarının geneline bakıldığında şu sonuçlar ortaya çıkar: Bu dergilerdeki seyahat yazıları edebî bir kaygı gütmez. Ancak buna rağmen, yayımlanan yazılar seyahatname türü yazıların genel karakteristiklerini taşır. Seyyahlar hâmil oldukları görevleri hakkıyla teslim edebilmek için bütün cihazlarını açık bulundurmaya, bütün imkânlarını kullanmaya gayret etmişlerdir. Gezdikleri yerlerin yerel önderleri, siyasetçileri, tasavvufçuları ve din adamları ile görüşmeler talep etmişler, onlardan gerekli bilgiler almaya çalışmışlardır. Bu arada gezilip görülen şehirlerin, beldelerin, yolların ve geçitlerin sosyal, iktisadî ve coğrafî özellikleri bütün özellikleri ile tanıtılmaya çalışılmıştır. Bütün bu gayretlerden şu sonuçlar çıkarılabilir: İslâm dünyasının içinde bulunduğu buhranın sebepleri nelerdir? Bu buhrana kimler nasıl sebep olmaktadır? Netice olarak da Müslümanlar bundan nasıl kurtulabilir? Amaçlar bu olduğu için söz konusu yazılar, edebî süslemelerden ve sanatlardan nasibini al(a)mamıştır. Yazıların haletiruhiyesi, "ne kadar çok bilgi verilebilirse, mesuliyet o nispette azalır" olduğu için, seyyahlar hiçbir ayrıntıyı kaçırmama gayreti içindedir. Burada en çok dikkati çeken hususlardan biri, bu seyahat yazılarına İttihad-ı İslâm siyasetinden sonra eğitimin ağırlığını koymuş olmasıdır. Yazıların hemen hepsinde gezilip görülen yerlerin eğitim konusu bütün incelikleriyle ihbar edilmeye çalışılmıştır. Öyle ki, diğer hiçbir konu eğitim kadar incelikle, öncelikle ve önemle ele alınmıştır.

Türk Yurdu'nda seyahat yazıları

Türk Yurdu'nda en fazla rastlanan edebî türlerden biri seyahat yazılarıdır. Özellikle Anadolu ve diğer Türk coğrafyalarında gezilip görülen yerler, farklı özellikleri ile dergide anlatılmıştır. Bu hatıratlarda da tıpkı şiirlerde olduğu gibi millî duyguların uyanmasına yönelik izler bulunur. Tarihî, sosyal, kültürel, siyasî ve ekonomik sorunların dile getirildiği yazılarda bütün Türk dünyası için ortak noktaların arandığı görülmektedir. *Türk Yurdu*'nda yayımlanan seyahatnamelerden en uzunu Halim

Sabit'in *Altaylara Doğru*[37] başlıklı yazısıdır. Halim Sabit, 36 bölüm halinde neşredilen uzun dizi yazısında Şimal Müslümanlarının yaşayışlarını, kültürlerini, dertlerini, siyasî kavgalarını, eğitimlerini, gelenek ve görenekleri bütün detayları ile anlatmaya çalışmıştır. Başlı başına bir kitap hacmini dolduracak kadar uzun olan bu dizi yazı, tek başına bir makalenin konusu olabilecek kadar zengin bir içeriğe sahiptir. *Türk Yurdu* bu seyahat yazısını okuyucularına şöyle takdim etmiştir:

> "Arkadaşlarımızdan ve Gelenbevi İdadisi muallimlerinden Halim Sabit Efendi geçen yaz tâ Altay Dağlarına, Çin ve Rusya İmparatorluklarının müphem bir hudut ile ikiye ayırmak istedikleri en saf ve en sağlam Türk kardeşlerimizin temiz ve yüksek yurtlarına kadar gidip geldiler. Yolda, vâsıl-ı Altındağ, eteklerinde neler görüp, neler geçirdiklerini ve neler düşündüklerini Türk Yurdu kârilerine anlatmak istiyorlar. Okuyucularımız Halim Sabit ile beraber, Karadeniz'i geçecekler sürat katarıyla Rusya'nın Avrupa kısmında koşacaklar, sonra Türklüğün ana vatanına Asya'ya ulaşarak Sibiryalı Türk ve Türkistanlı Kazak kardeşlerimize kavuşacaklar ve nihayet Altındağ'ın pırlanta gibi saf ve parlak muhitinde kımız içecek, eski Türk kahraman destanları dinleyecek, karşılıklı kardeşlik duygularını, sevgilerini ihsas ederek, sade ve güzel bir hayat geçireceklerdir."[38]

Halim Sabit'in seyahat yazılarından sonra Haşim Nahid'in *Irak Türkleri*[39] hakkında kaleme aldığı 7 bölümlük yazılar önemlidir. "*Bir İhtiyar Zâbitin Seyahat Hatıralarından*" epigrafi ile başlayan yazılar; Tarih yoksulluğundan dolayı, toplumda Irak Türkleri hakkında bilgilerin çok az olduğunu haber vermektedir. "Lakin tarihin karanlıklarına rağmen burada bir Türklük vardır ki, ben size bundan hayatdâr izlerini göstermeye çalışacağım"[40] denilerek Irak Türklerinin gelenek, görenek ve günlük yaşamları anlatılmıştır. İlk defa bu seyahatname ile ırak Türkleri ve Türkmenleri üzerinde durulmuştur.[41]

---

[37] Halim Sabit'in "Altaylara Doğru", *TY*, 19 Nisan 1328, C.1, S.12, s.198-199. (Yazı 36 sayı devam etmiştir).

[38] "Seyahat", *TY*, 19 Nisan 1328, C.1, S.12, s.197.

[39] Haşim Nahid, "Irak Türkleri 1", *TY*, 8 Teşrin-i Sâni 1331, C.4, S.94, s.251-2.

[40] Haşim Nahid, "Irak Türkleri 1", *TY*, 8 Teşrin-i Sâni 1331, C.4, S.94, s.252.

[41] Üç bölümden oluşan bu yazı Suphi Saatçi tarafından da ayrıca yayımlanmıştır. Suphi Saatçi, Irak Türkleri, *Tarih ve Toplum*, Haziran 1992, S.102, s.37-40. Yazarın konuyla ilgili araştırmaları ve yazıları şu kitabında toplanmıştır: *Tarihten Günümüze Irak Türkmenleri*, İstanbul: Ötüken Yay., 2003.

Ahmed Ağaoğlu *"Almanya Seyahati İntibaatımdan"*[42] başlıklı seyahatnamesinde Alman kadınlarının toplum içindeki durumları ve gelişmişlik düzeylerinden bahsetmiştir. Hamdullah Suphi *"Çalışanların Yurdu"*[43] başlıklı seyahat yazısında Romanya gezilerini okuyucularla paylaşmıştır. *Seyyah* takma adı ile Gaspıralı İsmail Bey,[44] *Hind Yolunda*[45] ve *Hind'den Dönerken*[46] başlıklı yazılarında Hindistan'a yapılan bir seyahatten intibalar aktarmıştır. R.K rumuzunu kullanan yazar, *Razlık*'tan[47] başlıklı yazısında Bulgaristan'a yakın bir kasabada bulunan Müslüman ve Türklerin ahvâlinden bahseder. Buralarda *Türk Yurdu*'nun okunduğu ve çok sevildiği bildirilmektedir. Yine *Odlu Türk* mahlasını kullanan bir yazar *"Baku'den"*[48] başlığıyla Azerbaycan ve Kafkasya dolaylarının ekonomisini, eğitim durumunu, günlük yaşamlarını aktarır. Yazar, Azerbaycan'da meydana gelen siyasî inkılâbı da anlatmıştır. Burada bulunan Türklerin sorunlarına da değindiği seyahat yazılarında ekonomik gelişmeler de ele alınmıştır.

Türk Yurdu'nda buraya kadar verilen seyahat yazıları yurt dışına ait olanlardır. Dergide Anadolu şehirlerini anlatan yazılar da vardır. Anadolu şehirleri ile ilgili seyahat yazıları Nafi Atuf'un Edirne muhabirliği ile başlamıştır.[49] Edirne'de yaşayan halkın, günlük yaşamı, ekonomisi, eğitim durumu ve coğrafi özelikleri tanıtılmıştır. Yurt gezilerini *Türk Yurdu* sayfalarında okuyucuları ile paylaşan yazarlardan biri de S.N'dir. *"Buranın Dertleri"*[50] bağlığı ile Adapazarı ve dolaylarını etraflı bir şekilde

---

[42] A.Agayef, "Alman Seyahati İntibââtından", *TY*, 21 Mayıs 1331, C.4, S.84, s.140-141.

[43] Hamdullah Suphi, "Çalışanların Yurdu", *Türk Yurdu*, 24 Kanun-ı Sâni 1328, C.2, S.32, s.134-137.

[44] Bu takma adı, Hakkı Süha Gezgin'de kullanmıştır. İsmet Binark, Saide Aslanbek, *Tanzimat'tan Bugüne Türk Yazı Hayatında Takma Adlar İndeksi*, Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, 1971, s.22; Muhtemelen Tuncer de bu eserden hareketle Seyyâh müstearının Hakkı Süha Gezgin'e ait olduğunu belirtmiştir. Bak: Hüseyin Tuncer, *Türk Yurdu Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: 1990, s.96. Ancak *Türk Yurdu*'nda yayımlanan bu hatıra yazılarının üslubu ve konusu bakımından İsmail Gaspıralı'ya ait olduğu kesindir. *Seyyâh* müstearını Gaspıralı'nın da kullanmış olması ve bu *Türk Yurdu*'ndaki yazıların ona ait olduğu hakkında bak: Kırımlı Cafer Seydahmet, *Gaspıralı İsmail Bey (Dilde, Fikirde İşte Birlik)*, İstanbul: 1934 s.115; Dumont, *a.g.e.*

[45] Seyyâh, "Hind Yolunda", *TY*, 22 Mart 1328, C.1, S.10, s.167-168.

[46] Seyyâh, "Hind Yolunda", s.199-200.

[47] R.K, "Razlık'tan," *TY*, 3 Mayıs 1328, C.1, S.13, s.225.

[48] Odlu Türk, "Baku'den", *TY*, 18 Teşrin-i Evvel 1328, C.2, S.25, s.27-29.

[49] Nafi Atuf, "Edirne'den", *TY*, 15 Kanun-ı Evvel 1327, C.1, S.3, s.52.

[50] S.N, " Adapazarı'ndan, Buranın Dertleri", *TY*, 15 Teşrin-i Sâni 1328, C.2, S.27, s.60.

dergide anlatmıştır. Eğitim bakımında Adapazarı ve havalisinin geri kaldığını belirtmiş, buradaki yabancı okulları ile ilgili bilgiler vermiştir. Abdülbaki Fevzi de İzmit ve dolaylarına yaptığı gezilerden kalan intibalarını "*Yurdumuzda Gördüklerim*[51]" başlığı altında *Türk Yurdu* okuyucuları ile paylaşmıştır. İzzet Ulvi, Kayseri dolaylarına yaptığı gezilerinden edindiği intibaları yayımlamıştır.[52] Bu seyahat yazısında da bölge insanlarının yaşantıları ve güncel sorunları dile getirilmiştir. Halid Fahri de "*Muğla Türküleri ve İçtimâi Yaraları*"[53] başlığı altında bölgenin folklor özelliklerini yazmıştır. Muğla ve İzmir halklarının folklor yapısının farklı özellikler taşıdığını belirten yazar, bu farklılığın sadece türkülerde değil, bütün yaşam biçiminde olduğunu dile getirmiştir. Bölgede söylenen türkülerden örneklerin verildiği yazıda, yöre insanının 'efe' olarak tanımladığı kişilere de dikkat çekilmiştir.

Tablo 6 : *Türk Yurdu*'nun husûsi muhabirleri

Muhabir Adı	Bulunduğu Yer
Halim Sabit (Şıbay)	Rusya Toprakları ve Orta Asya
Haşim Nahid (Erbil)	Kuzey Irak
Ahmed Agayef (Ağaoğlu)	Almanya
Hamdullah Suphi (Tanrıöver)	Romanya
Seyyah [İsmail Gaspıralı]	Hindistan
R.K.	Bulgaristan, Razlık, Balkanlar
Odlu Türk	Azerbaycan, Kafkasya
Nafi Atuf (Kansu)	Edirne
S.N	Bursa
Abdülbaki Fevzi	İzmit, Adapazarı ve dolayları
İzzet Ulvi (Akyurt)	Kayseri, Ankara ve dolayları
Halid Fahri	Muğla, Denizli ve dolayları
Kazım Nami (Duru)	İzmir

Kazım Nami, "*İzmir Mektupları*"[54] başlığı altında bölgeye yaptığı seyahat anılarını *Türk Yurdu*'nda yayımlamıştır. Türk Ocakları tarafından Hamdullah Suphi, Mehmed Fuad Köprülü, Ali Canib, Aka Gündüz ve Kazım Nami, İzmir'e davet edilmişlerdir. Kazım Nami dönüşünde bu

[51] Abdülbâki Fevzi, "Yurdumuzda Gördüklerim", *TY*, 4 TE. 1328, C.1, S.24, s.410, vd.

[52] İzzet Ulvi, "Kayseri'ye Doğru", *TY*, 5 Nisan 1328, C.1, S.11 s.181-182.

[53] Halid Fahri, "Muğla Türküleri ve İçtimâi Yaraları", *TY*, 19 Temmuz 1333, C.6, S.139, s.153, vd.

[54] K.[azım] N.[ami], "İzmir Seyahati", *TY*, 25 Temmuz 1329, C.2, S.45, s.288-390.

seyahat anılarını *Türk Yurdu*'nda neşretmiştir. Yazıda sadece İzmir'e yer verilmemiş, Manisa da önemli bir yer olarak gösterilmiş, coğrafi ve beşerî özelliklerinden bahsedilmiştir. Bölgenin etnik ve dinî yapısı hakkında bilgiler verilmiştir. Bu bölgeden çıkmış önemli tarihî şahsiyetlerin de tanıtıldığı yazıda İzmir ve dolaylarının kültürü hakkında geniş bilgiler bulunmaktadır.

Netice olarak, son dönem Osmanlı aydınlarından bazılarının seyahatname yazılarında şu ortak özellikler tespit edilmiştir:

1. Aydınlar, toplum ve devletinin içinde bulunduğu buhrandan kurtulabilmesi için seyahat yazılarını da bu çerçevede bir araç olarak düşünmüşlerdir.

2. Hemen hemen bütün dergiler Müslümanların, İslâm Dünyasının biri birinden haberdar olmadığından şikâyet etmektedir.[55] Bu geniş kitlenin içinde bulunduğu sıkıntıların sebeplerinden biri olarak da bu habersizlik ve dağınıklık gösterilmiştir. Dolayısıyla farklı bölgelere insanlar gönderilerek oraların ahvalinden diğer Müslüman ve Türklerin haberdar edilmesi büyük bir hizmet olarak telakki edilmiştir.

3. Bu dergilerde seyahat yazarlarından birçoğu farklı bölgelere, ya dergi idarelerinin ya da farklı devlet birimlerinin özel temsilcisi olarak husûsi görevler icâbı gitmişlerdir.

4. Bu görevleri eksiksiz yerine getirmeye çalışan aydınlar, gezip gördükleri yerlerin bütün özelliklerini okuyuculara aktaracak bir dikkat içinde bulunarak gözlemlerini kaleme almışlardır. Bu gözlemlerde öncelikle, toplumsal özellikler, gidilen mekânlardaki insanların sorunları, İstanbul ile münasebetleri, Osmanlıya da İslâm ile ilişkileri üzerinde durulmuştur.

5. Gezilen bölgenin coğrafi, siyasî ve stratejik özellikleri yanında kültürel, dinî ve etnik yönleri de detayları ile aktarılmıştır. O bölgelerin gelenek ve görenekleri, çeşitli âdetleri, lisanları, inançları, kadın erkek münasebetleri vb. konular irdelenmiştir.

---

[55] Hasan Fehmi, "Japonya Mektupları", *S.M.*, C.5, S.130. vd. ; Rıza Tevfik, "Filipin Müslümanları", *İçtihad*, 9 Mayıs 1329, No:65, s.1404–1406. R. Tevfik burada şöyle bir yakınmada bulunur: "Âlem-i İslâm dediğimiz kitle-i mülhîbe-i insâniyet kendinden haberdâr olsaydı!.... Zannederim terakkisini temin etmek için bu kadarı bile evvel emirde bir peyâm-ı beşâret olurdu, fakat yazık!...." s.1404.

6. Sosyal ve kültürel konular içinde en fazla eğitime önem verilmiştir. Gidilen, gezilen yörelerin eğitim faaliyetleri bütün incelikleri ile anlatılmaya çalışılmıştır. Yörenin öğretmen ve öğrenci sayısı, okul durumu, yabancı okullar vb. konularda detaylı istatistikler ve cetveller verilmiştir. Bu arada Osmanlı ülkesindeki eğitim faaliyetleri ile kıyaslamalar yapılmıştır. Buralarda görülen güzelliklerin, ilerlemelerin Osmanlı'ya da bir an önce getirilebilmesi için çeşitli önerilerde bulunulmuştur. Sürekli olarak Osmanlı toplum ve devleti için, bölge insanlarının başına gelen belalardan ibret ve ders alma, güzelliklerinden ise, örnek alma tavsiyesi yapılmıştır.

7. II. Meşrutiyet basınında yer alan seyahat yazıları, dönemin sosyo-kültürel ve siyasî özelliklerinden dolayı yoğun bir sosyolojik muhtevâ barındırır. Yazıların edebî yönleri her halükarda ikinci plandadır. Kişi, mekân ve eşya tasvirlerinde edebî zevk ve incelikten ziyade, bilginin ön plana çıkması hesap edilmiştir. Zaten bu türden yazıların ve kitapların yazılma gerekçesi, edebî kaygıdan ziyâde normatif bir düzlemde gerçekleşmiştir. Yazarlar hem seyahatlerini hem de buradan kalan intibalarını zevk ve arzularının saikıyla değil, toplumsal ve siyasî sorumluluklarının neticesinde kaleme almışlardır. Dönemin seyahatnameleri bir anlamda toplumları tanıma rehberleridir. Bir yönüyle bu eserler siyasetname özelliği de gösterir. Bu özellik, son dönem Osmanlı aydınlarının toplumsal ve siyasî duyarlılıklarını anlamada önemli bir husus olarak göze çarpar.

"Son Dönem Osmanlı Seyyahlarının Gözlemlerinde Sosyolojik Temalar"
KIBATEK Sempozyumu, Nevşehir, 26-29 Mart 2006.

Kaynakça



"Abdullah Cevdet Bey de Mebus Olacak? Nidâ-ı Hayretine Kendisinin Cevâbı ve Bizim Mukabelemiz", *Son Telgraf*, No: 194, 28 K. Sâni 1340.
"Abdullah Cevdet Bey'e Göre Meselenin Mahiyeti", *Akşam*, 18, K. Sâni, 1341.
"Âlem-i İslâm", *SM*, 5 Şaban 1328, C.4, S.101.
"Âlem-i İslâmın Islah-ı Hurufa İhtiyacı", *SR*, 7 Teşrin-i sâni 1329, C.11, S.271
"Damızlık İnsan Meselesi: Abdullah Cevdet Bey'e Göre Mesele'nin Mahiyeti, İçtihad, Kahramanı: 'Bir Nazariye Söyledim, Yanlış Olabilir' Diyor.", *Akşam*, 18 Kanun-ı Sâni 1341.
"Edebiyat", *SR*, 24 Şubat 1328, C.1-8, S.1-183.
"Hayreddin Bey'e Cevap", *Terakki*, 2-3-4 Ağustos 1868, No:194.
"İçtimâi İnhitâtın Sebebini Usûl-i Terbiyede Aramalıdır", *SR*, 3 Temmuz 1330, C.12, S.305.
"Maarif Kongresi", *Hâkimiyet-i Milliye*, 17 Temmuz 1921;
"Maarif-i Umumiye", *Terakki*, 31 Temmuz 1869, No:192
"Maarifimize Umûmi İstikamet, Hamdullah Suphi Beyefendi Ne Diyorlar?", *Hâkimiyet-i Milliye*, 27 Eylül 1922.
"Mirza Feth Ali Ahundof", *TY*, 12 Kanun-ı sâni 1327, C.1, S.5.
"Muğla Türküleri ve İçtimâi Yaraları", *TY*, 30 Ağustos 1333, C.6, S.142.
"Reis-i Cumhur Tarafından Kabul Edilen Abdullah Cevdet Bey'in Damızlık İnsan Celbi Hakkındaki Fikri" , *Son Telgraf*, No: 208, 11 Şubat 1340.
"Sebilü'r-Reşad Dokuzuncu Cildine Başlıyor", *SR*, 23 Ramazan 1330, C.9, S.209.
"Sebilü'r-Reşad'ın Azim ve Mühim Bir Teşebbüsü", *SR*, 5 Şaban 1331, C.10, S.252.
"Seyahat", *TY*, 19 Nisan 1328, C.1, S.12.
"Talim ve Terbiye", *TY*, 25 Şubat 1331, C.4, S.104.
"Türk Ocağı'nın Dersleri", *TY*, 3 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S.98.
"Vârid bir Varaka", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.4.
A. Atıf. "Fevâid-i İhtisas", *Mİ*, 10 Haziran 1329, S.6.
A. Atıf. "Tedrisâtda Adem-i İntizam", *Mİ*, 27 Haziran 1329, S. 8.
A. Atıf. "Telif-i Âsâr", *Mİ*, 27 Mayıs 1329, S.4.
Abdullah Cevdet. "Âyine-i Matbuat", *İşhâd*, 12 Eylül 1329, No: 80-3.
---. "Cihân-ı İslâm'a Dâir", *İçtihâd*, 1 Temmuz 1327, No: 26.
----. "Dilmesti-i Mevlâna", *İçtihad*, 26 Kanun-ı Evvel 29, No: 86.
---. "Din, Du'a ve Halk", *İçtihad*, 1 Şubat 1932, No:338.
---. "Fas Hükûmet-i İslâmiyesinin İnkırâzı", *İçtihad*, Nisan 1905, No: 5.
---. "Fas Sultanlığı", *Osmanlı*, No: 136, 15 Temmuz 1904.
----. "Gazinin Köşkünde", *İçtihad*, 15 Kanun-ı Evvel 1925, No: 194.
----. "İçtihad Gârilerine,", *İçtihad*, 1 Teşrin-i Sâni 1918, No: 128.
----. "İhyâ-yı Lâ-Yemût, Hâkim-i Edib Ali Bey Hüzeyinzâde", *İçtihad*, No: 4, Eylül 1907.
---. "İstihlâk-i Millî Kadınlar Cemiyeti", *İçtihad*, 30 Mayıs 1328, No: 68.
---. "Kadınlarda Gâye-i Hayat", *İçtihad*, 1Ağustos 1327, No: 28.
---. "Kastamonu'da Kurûn-ı Vusta", *İçtihad*, 14 Mart 1329, No: 58.
---. "Kıvâm-ı Akvam," *İştihâd*, 23 Kanun-ı Sâni 1329, No: 90-1.

---. "Kimin Mukadderâtı Kimin Elinde", *İçtihad*, 2 Mayıs 1329, No: 64.
---. "Köylülerimiz İçin", *İçtihad*, 25 Nisan 1329, No: 63.
---. "Mukadderâtı Tarihiye Kâri'alarına" *İçtihad*, 28 Şubat 1328, No: 56.
---. "Mustafa Kemal Paşa ve İlgâ-yı Esâret", *İçtihad*, 1 Eylül 1925, No:188.
---. "Mutmain Değilim", *İçtihad*, 31 Kanun-ı Sâni 1328, No: 52.
---. "Rubaiyyât-ı Hayyam", *İçtihad*, 21 Temmuz 1330, No: 109.
---. "Rum Ticaret Mektebinde", *İçtihad*, 5 Haziran 1330, No: 109.
---. "Selim Sakit[Süleyman Nazif]'e", *İçtihad*, 6 Mart 1330, No: 96.
---. "Sıhhat-i Umûmiye İşi ve Gidişi." *İçtihad*, 26 Haziran 1330, No: 112.
---. "Şems'ü-l Mekâtib Mektebi", *İçtihad*, 23 Teşrin-i Evvel [1]330, No: 120.
---. "Şîme-i Muhabbet", *İçtihâd*, 16 Kânûn-ı Sâni 1329, No: 89.
---. "Talim Terbiye ve Mekteblerimiz", *Meşveret*, 18 Zilkade 1313, No: 10.
---. "Tayyare Donanması", *İçtihad*, 15 Nisan 1928, No: 45.
---. "Umum Müslümanlar Kongresi", *İçtihad*, Eylül 1907, No:4.
---. "Vur! Fakat Dinle!", *İçtihad*, 11Nisan 1329, No: 61.
---. "Yangın Var", *İçtihad*, 1 Temmuz 1328, No: 49.
---. "Yara ve Tuz", *İçtihad*, 28 Teşrin-i Sâni 1329, No: 132.
---. "Yaşamak Korkusu", *İçtihâd*, 15 Teşrin-i Sâni [1]327, No: 35.
---. *Bir Rüya*, Cenevre: Matbaa-i İçtihad, 1904.
---. *Cihan-ı İslâm'a Dâir*, İstanbul: İctihâd Evi, 1922.
---. *Fizyolocia ve Hıfz-ı Sıhhat-i Dimağ ve Melekât-ı Akliye*, İst.: Matbaa-i İçtihad 1312.
---. *İçtihad*, 1 Teşrin-i Evvel 1929, No: 282.
---. *İki Emel*, Mısrü'l Kahire: Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti Mat., 1316.
Abdülbâki Fevzi. "Yurdumuzda Gördüklerim", *TY*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, C.1,
Abdülhamid Ziya. "J.J. Rousseau İle Emile'i Hakkında Ziya Paşa'nın Mülâhazatı", *Mecmua-i Ebuzziya*, 15 C. Evvel 1330, Cüz:144, C.14
Abdüllatif Nevzad. "Biz Önce Erkeklerimizi Örtelim", *SR*, 11.4.1329, C.10, S.241.
---. "Hak-1" *Sebilü'r-Reşad*, 26 Temmuz 1328, C.1-8, S.23-205.
Abdürreşid İbrahim. *Âlem-i İslâm ve Japonya'da İslâmiyet'in Yayılması*, İstanbul: 2003.
Adıvar, A. Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*, İst.: Remzi Kit., 2000, 6. Basım.
Ağaoğlu, Samet. *Babamın Arkadaşları*, İstanbul: İletişim Yay., 1998.
Ahmad, Feroz. *Türkiye'de Modernliğin Oluşumu*, İstanbul: Kaynak Yay., 2002.
Ahmed Agayef(Ağaoğlu). "Alem-i İslâma Umumi Bir Nazar", *SR*, 8 Mart 1328, .1-8, S.3-183.
---. "İslâm'ın Mazi ve Haline Bir Nazar", *SM*, 29 Eylül 1327, C.5, S.111
---. "Terbiye-i Milliye", *İçtihad*, 15 Temmuz [1]327, No: 27.
---. "Türk Medeniyeti Tarihi, Mukaddime", *TY*, 16 Mayıs 1329, C.2, S.40, s.292.
---. "Türk Âlemi-1", *TY*, 17 Teşrin-i Sâni 1327, C.1, S.1; "Türk Alemi-3", *TY*, 15 Kanun-ı Evvel, 1327, C.1, S.3;"Türk Alemi-7",, *TY*, 17 Mayıs 1328, C.1, S.14.
---. "Vahim Günler", *SR*, 12 Temmuz 1328, C. 1-8, S.21-203
Ahmed Edib. "Kızıma", *TY*, 13 Kanun-ı Evvel 1328, C.2, S.29.
Ahmed Midhat. "Osmanlı Lisânı", *Tercümân-ı Hakikat*, No: 8, 2 Zilhicce 1296.
Ahmed Naim. "Ahlak-ı İslâmiyenin Esasları-1", *SR*, 13 K. Evvel, 1328, C.9, S.224.
Ahmed Rasim. *Matbuat Hatıralarından, Muharrir, Şair, Edib*, İst.: 1342/1924.
Ahmed Rıza. *Vatanın Haline ve Maarif-i Umûmiyenin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han-ı Sani Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Layihadan Birincisi*, Londra: 1312.
Ahmed Şirâni. "Ben Okudum, Sen de Oku", *Mİ*, 28 Mayıs 1329, No: 4.
---. "Bir İnsan-ı Kâmilin Dünyâdan Seferi", *İ'tisâm*, 22 Kanun-ı Sâni 1338, No:

----. "Gazetemizin Sene-i Devriyesi ve İbretle Dolu Bir Tarihçe", *Hayrü'l-Kelam*, 24 Nisan 1330, No: 25.
----. "İçtihad Refikimize İkinci Sözlerim", *Mİ*, 13 Mayıs 1329, S.2.
----. "İlk Sözlerim", *Mİ*, 19 Mayıs 1329, S.1.
----. "İlzâm-ı Hısım", *Mİ*, 13 Eylül 1329, S. 18.
----. "Mersiye-i Medâris", *İ'tisâm*, 18 Mart 1336, No: 68.
----. "Sen Yazdın, Ben de Yazacağım", *Mİ*, 3 Haziran 1329, No: 5.
Ahmet Cevat. *Haram Yiyicilik, Felaketlerimizin Esbâbı*, İstanbul: Kütüphane-i Askerî, 1329.
Ahmet Hamdi Akseki. Ankara: TDVYay., 2004.
Akçuraoğlu Yusuf. "Düşünülecek Meselelerimizden", *TY*, 8 K.Sâni 1330, C.4, S.75.
----. "Emel ve İdeal", *TY*, 14 Haziran 1328, C.1, S.16.
----. "İktisat", *TY*, 2 Ağustos 1333, C.6.
----. "Mektep Müzesi", '*TY*, 5 Eylül 1329, C.2, S.48.
----. "Milli Banka", *TY*, 24 Teşrin-i Sâni 1332, C.5, S.123.
----. "Son İnkılâb ve Sevâkıbı ile Netâici", *İçtihad*, Mart 1909, No:11-23.
---. *Türk Yılı*, İstanbul: Yeni Matbaa, 1928.
Akdağ, Mustafa. "Medreseli İsyanları", *İ.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, S.11.
Akgün, Mehmet. *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1988.
Akkutay, Ülker. *Enderun Mektebi*, Ankara: 1984.
Aksekili A. Hamdi. "Bulgaristan Muhabir-i Mahsûsamızdan", *SR*, C.8, S.204..
Aktay, Yasin. "Türkiye Siyasi Düşüncesinde Kayıp Halka", *Dîvân*, İstanbul (2005/2), S.19, s.39-40.
Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi, Başlangıçtan 2008'e*, Ankara: PegemA Yay., 2008.
----. "Atatürk ve 1921 Eğitim Kongresi", *Cumhuriyet Döneminde Eğitim*, İstanbul: 1983.
----. "Darülmuallimin'in İlk Nizamnamesi,(1851)", *Milli Eğitim*, Mart 1990, S.95.
----. "Türk Eğitim Tarihi Açısından Öğretim Birliği (Tevhid-i Tedrisat) Yasasının Önemi", *78. Yılında Öğretim Birliği ve Yurt Dışında Eğitim Gören Türk Öğrenciler*, Ankara: A. Ü. Yay., 2002.
Albayrak, Sadık. *Son Devrin İslâm Akademisi Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiye*, İstanbul: İz Yay., 1998.
Ali Haydar. "Yurt Terbiyesi", *TY*, 10 Kanun-ı Sâni 1328, C.1, S.31.
Ali Kami. "'Seyahatlerin', Ali Suad Bey'in Eseri", *İçtihad*, 9 T. Evvel 1330, No: 119.
----. "Lisan Tahsili", *İşhâd*, 29 Ağustos 1329,No: 78-1.
Ali Suad. *Seyahatlerim*, İstanbul: Kanaat Matbaası, 1332.
Ali Suavi. "Gazete", *Muhbir*, Dersaâdet: 1283, S.28.
---. Lisân ve Hatt-ı Türkî", *Ulûm*, S.2, S.69.
Alkan, Necati. 'The Eternal Enemy of Islâm': Abdullah Cevdet and the Baha'i Religion, *Bulletin of SOAS*, 68, 1 (2005), 1-20.
Alkan, Mehmet Ö. "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, Der: Kemal H. Karpat, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2005.
Alperen, Abdullah. *Sosyolojik Açıdan Türkiye'de İslâm ve Modernleşme*, Adana: Karahan Kitabevi, 2003.
Antel, Celâl Sadrettin. "Tanzimat Maarifi", *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yay., 1999.
Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*, İstanbul: İletişim Yay., 1994.
Arıkan, Zeki. "Dr. Abdullah Cevdet'in Bir Mektubundan: 'Gazi Paşa İle Dört Saat Görüştük'", *Toplumsal Tarih*, Nisan 2005, S.136.
Aron, Raymond. *Toplumbilim Düşüncesinde Ana Akımlar: Pareto, Weber, Durkheim*, Ankara: Kültür Bak. Yay., 1973.
Arslan, Ali. "Osmanlı Darülfünûnu", *Osmanlı*, C.5. İst.: Yeni Türkiye Yay., 1999.

—. *Darülfünûndan Üniversiteye*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1995.
Arslan, Ensar. *Atatürkçü Düşünce Siteminde Türk Eğitimi*, Diyarbakır: Dicle Üniv. Yay., 1989.
Asiltürk, Baki. *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, İst.: Kaknüs Yay, 2000.
Asya, Arif Nihat. *Dualar ve Aminler*, İstanbul: Ötüken Yay., 1998.
Ata, Bahri. "Rousseau ve Tarih Öğretimi", *Milli Eğitim*, Ankara 2003, S.159..
Atatürk'ün Hatıra Defteri, Haz.: Şükrü Tezer, Ankara: TTK Yay., 1999.
Atatürk'ün Maarife Ait Direktifleri, İstanbul: Maarif Vekâleti Yay., 1939.
Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II, Ankara: TTK Yay., 1945.
Aytaç, Kemal. *Avrupa Eğitim Tarihi*, İstanbul: MEB Yay., 1980.
Aytürk, İlker. "Türk Dil Milliyetçiliğinde Batı Meselesi", *Doğu Batı, Milliyetçilik I*, S.38, s.102.
Ayvazoğlu, Beşir. *1924, Bir Fotoğrafın Uzun Hikâyesi*, İst.: Kapı Yay., 2006.
----. "Tanrı Dağı'ndan Hıra Dağı'na uzun İnce Yollar", *MTSD*, C.4, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
B.N. "Gayr-i Müslim Mekteplerde Türkçe", *TY*, 13 Eylül 1333, C.6, S.143.
Bahor İsrail. "Ma'kere-i Hayatta Lisanımız", *İçtihad*, 5 Haziran 1330, No: 109.
Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. *Atatürk*, Erzurum: Atatürk Üniv. Basımevi, 1973.
----. *Batıya Doğru*, İstanbul: Maarif Vekâleti Yay., 1945.
—. *İçtimai Mekteb Nazariyesi ve Prensipleri*, İstanbul: Suhulet Kitabevi, 1933.
—. *Pedagojide İhtilâl*, İstanbul: (Yayınevi yok), 1964.
Banarlı, Nihat Sami. *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İst.: MEB Yay., 2001, C.2.
Barbarosoğlu, Fatma Karabıyık. *Şov ve Mahrem*, İstanbul: Timaş Yay., 2006.
Bardakçı, Murat. "Abdullah Cevdet'in Kitaplarını Mahkeme Kararıyla Denize Atmıştık", *Hürriyet*, 21 Ağustos 2005.
Başgöz, İlhan, H.E. Wilson, *Educational Problems in Turkey 1920-1940*, Bloomington IN: Indiana University Pres: 1968.
Bayat, Ali Haydar. *Hüseyinzâde Ali Bey*, Ankara: AAK Yay., 1998.
Bayur, Yusuf Hikmet. *Türk İnkılâbı Tarihi*, C.I/1, Ankara: TTK Yay., 1991.
Bedirhan, Kâmuran. "En Müdhiş, Felâket Şimdiye Kadar ve Bilhassa Şimdi Uğradığımız Felaketlerden Mütenassıh Olmamaktır", *İçtihad*, 24 Kanun-ı Sâni 1328, No: 51.
Bekiroğlu, Nazan. *Şair Nigar Hanım*, İstanbul: İletişim Yay., 1998.
Belge, Murat. "Türkiye'de Zenofobi ve Milliyetçilik", *MTSD*, C.4, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
Berkes, Niyazi .*Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul: YKY., 2002.
Beyatlı, Yahya Kemal. *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasî ve Edebî Hatıralarım*, İstanbul: Kubbealtı Yay., 1976.
Beydilli, Kemal. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne Matbaası ve Kütüphanesi (1776–1826)*, İstanbul: Eren Yay., 1995.
Binbaşıoğlu, Cavit. *Türkiye'de Eğitim Bilimleri Tarihi*, İstanbul: MEB Yay., 1995.
Bingöl, Vasfi. *Atatürk'ün Mili Eğitimizle İlgili Düşünce ve Buyrukları*, Ankara: TDK Yay., 1970.
Birand, Kâmıran. *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimat'a Tesirleri*, Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955.
Bolay, Süleyman Hayri. *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ank. Nobel Yay., 2007.
—. "Batıcılığı Abartmış Bir şahsiyet: Abdullah Cevdet", *Zaman*, 27.8.2005
Büyük Türk Klasikleri, İstanbul: Ötüken Yay., 2000., C. 9.
Büyükdüvenci, Sabri. "John Dewey's impact on Turkish education", *The New Scholarship on Dewey*, Ed. by J. Garrison, Dordrecht, The Netherlands: Kluwer, 1995.
Can Bey. "Büyük Milli Emeller-1", *TY*, 17 Teşrin-i Sâni 1327, C.1, S.1.
Can, Osman. "Sözcükler Ardına Saklanmış Devletçi Refleks", *Radikal 2*, 19.12. 2004.
Celal Nuri, *1327 Senesinde Selanik'te Mün'akid İttihat ve Terakkî Kongresine Celal Nuri Bey Tarafından Takdim Kılınan Muhtıradır*, İstanbul, 1327.

----. *Kadınlarımız*, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1331; Latin Harfli: *Kadınlarımız*, Sad: Özer Ozankaya, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yay., 1993.
----. *Kutup Muhasebeleri*, İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kitabhanesi, 1331.
---. *Şimâl Hatıraları*, İstanbul: Matbaa-i İçtihad, 1330.
—. "Havâic-i Kanuniyemiz," *İçtihad*, 28 Şubat 1328, No: 56.
--. "İslâm'da Vücûb-ı Teceddüd" *İçtihad*, 15 Kanun-ı Sâni 327, No: 39.
---. "Nisaiyyûna Dâir," *İçtihad*, 7 Şubat 1328, No: 96.
—-. "Struggle For Life: Mübâreze-i Hayat Bunun İçin İstihzârât-ı Terbiye Meselesi", *Uhuvvet-i Fikriye*, No: 21/5 10 Temmuz 1330.
---. "Tarih-i Tedenniyât-ı Osmaniye, *İçtihad*, 1 Mayıs 1328, No: 46.
Celkan, Hikmet Yıldırım. *Ziya Gökalp'in Eğitim Sosyolojisi*, İst. MEB Yay., 1990.
Cevdet |Ahmet Cevdet Paşa|. *Tarih |-i Cevdet|*, C 6, İstanbul: Süleyman Efendi'nin Mat., 1877.
Cihangirli M. Şinasi, "Elif-be Mes'elesi ve Cevâbımız", *İçtihad*, 18.4.1329, No: 62.
Cündioğlu, Dücane. *Bir Siyasi Proje Olarak Türkçe İbadet 1*, İstanbul 1999.
----. *Bir Kur'an Şairi, Mehmed Âkif ve Kur'an Meali*, İst.: Etkileşim Yay., 2007.
Çaha, Ömer. *Dört Akım Dört Siyaset, Liberalizm, İslâm, Sağ ve Sol Siyaset*, Ankara: Kadim Yay. 2004.
Çelebi, Nilgün. Sezgin Kızılçelik, "İstanbul'da Bir Alman Profesör: Gerhard Kessler", *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, (Güz 2002), S. 2.
Çelik, Hüseyin. *Ali Suavi ve Dönemi*, İstanbul: İletişim Yay., 1994.
Çuhadar, Andaç. "Jean Jacques Rousseau'nun Hayatı ve Yapıtları" egitim.cukurova.edu.tr/myfiles.
Davut, Yıldız Akpolat. "II. Meşrutiyet Dönemi Sosyolojisinin Kaynakları -II: İslâm Mecmuası", *Türkiye Günlüğü*, Mart 1997, S.45.
Davutoğlu, Ahmet. *Dini Tâmir Dâvasında Din Tahripçileri*, İst: Bedir Yay., 1997.
Demirhisarlı Hafiz Hüseyin. "Mekteb-Medrese", *Mİ*, , 20 Mayıs 1329, S.3.
Demiroğlu, Faiz. *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller, Elli Yıl Gizli Kalmış Vesikalar*, İstanbul:1955.
Deniz, Faruk. "İmparatorluktan Ulus Devlete Geçişte Akçura Gökalp ve Mustafa Kemal'in Yeni Siyaset Anlayışları", *Dîvân*, S.21.
Deringil, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji, II. Abdülhamid Dönemi 1876-1909*, Çev.: Gül Çağalı Güven, İstanbul: YKY, 2002.
Doğan, Atila. *Sosyal Darwinizm ve Osmanlı Aydınları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2006.
Doğan, İsmail. *Tanzimat'ın İki Ucu, Münif Paşa ve Ali Suavi, Sosyo-Pedagojik Bir Karşılaştırma*, İstanbul: İz Yay., 1991.
---. *İletişim ve Yabancılaşma Yazılı Kültürümüzde İlkler*, İstanbul: Sistem Yay., 1998.
---. *Değişen Türkiye'de Bilim ve Kültür* Ankara: İmaj Yay., 1997.
—. *Osmanlı Ailesi -Sosyolojik Bir Yaklaşım-*, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2001.
---. "Yeni Bir Uygarlık Eğilimi Olarak Batılılaşma ve Aydınlar", *Düşünen Siyaset*, Ankara: 2005, S.17.
Doktor Âkil Muhtar. "Doğru Düşünmek Niçin Gayet Güçtür", *TY*, 9 Ağustos 1328, C.1, S.20.
Dölen, Emre. "Darülfünûn", *TCTA*, C.2, İstanbul: İletşimim Yay., 1989.
Dr. Edhem Necdet. "Mekteb Binalarının Hâssa-i Temeddüniyesi", *İşhâd*, 19 Haziran 1333, No: 111.
Dr. Orhan Rıza. "Sebât ve Mehâsin Ef'ali Tasvirleri İle Avnü'n-Nefs", *İştihad*, 23 K. Sâni, No: 90-1.
Dumont, Paul. "Türk Yurdu Dergisi ve Rusya Müslümanları 1911-1914", Çev.: Saime Selenga Gökgöz, *TY*, C.1, s.XVII-XXVIII.
Duru, Kazım Nami. "İzmir Seyahati", *TY*, 25 Temmuz 1329, C.2, S.45.

---. "Yeni Hayata Doğru", *TY*, 1 Teşrin-i Sâni 1328, C.2, S.26.
---. *İttihat ve Terakki Hatıralarım*, İstanbul: Sucuoğlu Mat, 1957.
Düzceli Hafız Mustafa. "Cehlin Lâzım-ı Gayr-i Müfârakı", *Mİ*, 27.6. 1329, S.8.
Eliot, T.S. *Kültür Üzerine Düşünceler*, Çev.: Sevim Kantarcıoğlu, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1981.
Elmalılı İbn'ül- Hasan Mustafa Şefik. "Mürşidler", *Mİ*, 30 Ağustos 1329, S.16.
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu, Ankara: TDV Yay., 1993.
Emre, Ahmet Cevat. *İki Neslin Tarihi, Mustafa Kemal Neler Yaptı*, İst.: 1960.
Enginün, İnci. "Osmanlıca'dan Modern Türkçeye Türk Edebiyatı ve Öz Kimlik", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, İstanbul: 2005.
Erdoğan. "Osmanlıca'nın Yazısı, Lügati,", *TY*, 18 Nisan 1329, C.2, S.38.
Erdoğan, Barış. "Bir Travmanın 130 Yıllık Hikâyesi", *Sabah Pazar*, 29.6.2008.
Erdoğdu, Teyfur. "Osmanlılığın Evrimi Hakkında Bir Deneme: Bir Grup (Üst Düzey Yönetici) Kimliğinden Millet Yaratma Projesi", *Doğu Batı, II. Meşrutiyet I*, Ankara: 2008.
---. "Gökalp'in Kızıl Elması", *Star Gazete, Açık Görüş*, 15 Aralık 2008.
Ergin, Osman. *Türk Maarif Tarihi*, İstanbul: Eser Yay., 1977, C.1.
Ergun, Doğan. *Kimlikler Kıskacında Ulusal Kişilik*, Ankara: İmge Yay., 2000.
Ergün, Mustafa. "Türk Eğitiminin Batılaşmasını Belirleyen Dinamikler" *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Ankara Mart 1990, C.6, S.17.
----. *Atatürk Devri Türk Eğitimi*, Ankara: Ocak Yay., 1997.
Erişirgil, Mehmed Emin. "Kuvvetli Münevver Zümre Nasıl Yetişir?", *Hayat*, İstanbul: 6 Ocak 1927, S.6.
---. "İki Eser-i Felsefî Münasebetiyle", *Darü'l-Fünûn Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul: 1923/1339 Sene:3, S.2-3.
Ersöz, İsmet. *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*, Dr.T., Konya: SÜSBE, 1986.
Ertan, Veli. *Ahmet Hamdi Akseki*, İstanbul: Kültür Bak. Yay., 1988.
Ertop, Konur. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Dil Sadeleşmesi", *TCTA*, C.2. İstanbul: İletişim Yay., 1989.
Erzurumlu Ömer Nasuhi. "İkâz", *Mİ*, 2 Ağustos 1329, S. 13.
Ethem Nejat, "Amerika'da Müslümanlar", *SM*, C.4, S.82, 85.
Fatih Dersiâmlarından A. Atıf. "Kütüb-i Tedrisiyemiz", *Mİ*, 20 Mayıs 1329, S.3.
Fatih Hocalarından Tarsuslu Mustafa Naim. "Din", *Mİ*, 5 Temmuz 1329, S.9.
Fortna, Benjamin C. *Mekteb-i Hümayun, Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yay., 2005; İngilizcesi: *Imperial Classroom: Islam, The State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press, 2002.
Galanti, Avram. *Arabî Harfleri Terakkimize Mâni' Değildir*, İstanbul 1927.
Gencer, Mustafa. *Jön TürkModernizmi ve Alman Ruhu, 1908-1918 Dönemi Türk- Alman İlişkileri ve Eğitim*, İstanbul: İletişim Yay., 2003.
Georgeon, François. *Sultan Abdülhamid*, Çev.: Ali Berktay, İstanbul: Homerkitabevi Yay., 2006b.
—. *Osmanlı Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, Çev.: Ali Berktay, İstanbul: YKY, 2006a.
----. *Türk Milliyetçiciğinin Kökenleri, Yusuf Akçura (1876-1935)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999.
Gıyaseddin Hüsnü. "Buhara ve Dolaylarına Dair", *SM*, C.4, s.75, C.5, S.122 ve 125.
Gökmen, Özgür. "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisinde Muhafazakâr Yönelimler", *MTSD*, C.5, İstanbul: İletişim Yay., 2003.
Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef* Ankara: TDV Yay., 1994.
Green, Andy. *Education and State Formation, the Rise of Education System in England, France and the USA*, London: MacMillan, 1990.

Gündoğdu, Fahriye. "II. Abdülhamid Dönemi Türk Basın Teknolojisi ve Modern Basımcılığına Giriş", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* (Özel Sayı), Ankara: 1983, S.1.
Gündüz, Mustafa. *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları, İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Ankara: Lotus Yay., 2007.
—. *İçtihad'ın İçtihad'ı, Dr. Abdullah Cevdet'ten Seçme Yazılar*, Ankara: Lotus Yay., 2007.
—. Socio-Cultural Origins of Turkish Educational Reforms and Ideological Origins of Late Ottoman Intellectuals (1908-1930)", *History of Education, Journal of the History of Education Society*, V: 38, İssue: 2, March 2009.
Güngör, Erol. *Dünden Bu Günden, Tarih, Kültür ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yay., 1997.
Günyol, Vedat. *Daldan Dala*, (Basım yeri yok), Adam Yay., 1982.
Halide Edib. "Selim Sırrı Bey'e", *İçtihad*, 6 Mart 1330, No: 96.
---. "Talim ve Terbiye", *TY*, 15 Eylül 1332, C.5, S.118.
Halil Fahreddin. "Din Mâni-i Terakkî Değildir", *SR*, 12 Temmuz 1328, C. 1-8.
Halim Sabit. "Altaylara Doğru", *TY*, 19 Nisan 1328, C.1, S.12-S.144.
---. "İcmâ", *İslâm Mecmuası*, 26 Şubat 1330, C.2, S.23.
—. "Velâyet-i Diniye: Meşîhat-ı İslâmiye Teşkilatı", *İslâm Mecmuası*, 11 Haziran 1331, C.3, S.30.
Hamdullah Suphi. "Çalışanların Yurdu", *TY*, 24 K. Sâni 1328, C.2, S.32
Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
—. *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul: İletşişm Yay., 1985.
---. *The Young Turks in Opposition*, New York: Oxford Univ. Pres, 1995.
---. "Abdullah Cevdet", *TDV İA*, C.1. İstanbul: 1993.
-—. "Osmanlı Aydınındaki Değişme ve 'Bilim'", *Toplum ve Bilim*, Güz 1984, S.27
—. "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılar'ı: Yeni Bir 'Ethic' Yaratma Fikri", *Türkiye Günlüğü*, Mayıs 1989, S.2.
—. "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garbcılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not", *Doğu Batı; Dün, Bugün, Yarın İdeolojiler- 4*, 2005, S.31.
—. "Dindar Bir Dinsiz Ya da Dinsiz Bir Dindar: Doktor Abdullah Cevdet ve Modern Türk Toplumu (1,2)", *Zaman*," 15.09.2005.
-—. "Blueprints For a Future Society: Late Ottoman Materialist on Science, Religion and Art", *Late Ottoman Society, the Intellectual Legacy*, Edited by: E. Özdalga, London and New York: RoutledgeCurzon, 2005.
—-. "Osmanlı Çöküşü ve Günümüz Kürt Sorunu (1,2)" *Zaman*, 23-24.11.2007.
---. "Bir Asır Sonra İnkılâb-ı Azim", *Zaman*, 03.08.2008.
—. "Erken Cumhuriyet İdeolojisi ve Vülgermateryalizm (1-2)", *Zaman*, 22-23.11.2008.
—. "Seçkinler, Modernlik ve Dindarlık", *Zaman*, 22-23 01.2008.
Hasan Fehmi. "Japonya Mektupları", *SM*, C.5, S.130, C.6, S.138, 143, C.7, S. 159.
Hasan Sermed. "Adam Yetişdirmek", *İçtihad*, 10 Nisan 1330, No: 101.
----. "Hartum'da Gordon Mekteb-i Âlisi", *İştihâd*, 30 K. Sâni 1329, No: 91-2.2030.
Haşim Nahid. "Irak Türkleri 1", *TY*, 8 Teşrin-i Sâni 1331, C.4, S.94.
Hatemi, Hüseyin. "19. Yüzyılda Medreseler", *TCTA*. C.2.
Haydar Rıfat. "Mukâvele-i İçtimâiye", *İçtihad*, 15 Haziran 1327, No: 25.
Hemedânizâde Ali Nâci. *Softalar ve Medreseler, Bu Günkü Softalıkdan, Medâris-i İslâmiyet'in İnhitâtından Bahisdir*, İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, Tarihsiz.
Heyd, Uriel. *Türk Hukuk ve Kültür Tarihi Üzerine Makaleler*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2002.
—-. *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri*, Çev..: Kadir Günay, Ankara: KBY., 2003.
Hür, Ayşe. "Cumhuriyet'in 'Ordu-Millet' Projesi", **Taraf**, 19.10.2008.

Hüseyin Kazım Kadri. "Türk Lisanlarının Tevhidi", *İçtihad*, No: 31-32-33-34-35.
Ispartalı Hakkı. "Harflerimizin Islahı", *TY*, 9 Mart 1327, C.1, S.9.
----. "Islâh-ı Huruf Cemiyeti", *SR*, 29 Mart 1328, C.1-8, S.6-188.
----. "Kimin ki Dağda Bağı Var, Yüreğinde Dağı Var", *TY*, 26 Tem. 1328, C.1, S.19.
İbn-i Şemseddin Sıvâsi. "Türklerde Maraz-ı İçtimâi- Kıskançlık", *İçtihad*, 4 Kanun-ı Evvel 330, No: 123
İbrahim Alaaddin. "Terbiye-i Bediiye-6", *TY*, 24 Mayıs 1333, C.6, S.135.
İbrahim Temo."Darwin'in Ellinci Ölüm Yıldönümü", *İçtihad*, 15 Haziran 1932, No: 347.
----. *Dr. İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları*, İstanbul: Arba Yay., 2000.
İhsan Sungu, "Proje Usulü", *Terbiye*, C.3, Mart 1927.
---. "Tevhidi Tedrisat", *Belleten*, Ankara, 1938, II. S.7,8.
---. "Ziya Paşa'nın 'Emile' Tercümesi", *Tercüme*, C.1, Ankara: 1940, S.1.
İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Mısır'da Türkler ve Kültürel Mirasları*, İstanbul: IRCICA Yay., 2005.
---. *Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı*, İstanbul: İstanbul Ünv. Ed. Fak. Yay., 1992.
İnalcık, Halil. "II. Meşrutiyet: Anayasa Rejimi Geliyor, Cumhuriyet Yolu Açılıyor", *Doğu Batı*, S.45.
----. "Yüzyıla Damgasını Vuran Düşünür", *Doğu Batı*, S.12.
İnan, Afet. *Medeni Bilgiler ve Atatürk'ün El Yazıları*, Ankara : TTK Yay., 1969.
İrem, Nazım. "Undercurrents of European Modernity and the Foundations of Modern Turkish Conservatism: Bergsonism in Retrospect", *Middle Eastern Studies*, July 2004, Vol: 40, No.4.
İsmail Türkoğlu, *Abdürreşid İbrahim, Sibiryalı Meşhur Seyyah*, Ankara: 1977.
İsmayıl Hakkı, "Ecnebî Mütehassıslar", *Akşam*, 20 Haziran 1924.
İsmet Özel, "Tanzimat'ın Getirdiği Aydın", *TCTA*, C.1, İst.: İletişim Yay., 1989.
Janet, Paul, Gabriel Séailles, *Metâib ve Mezâhib, Metafizik ve İlâhiyat*, Tercüme: Elmalılı Muhammed Hamdi, İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
Kafadar, Osman. "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", *MTSD*, C.3, İstanbul: İletişim Yay., 2003.
Kam, Ferid. *Avrupa Mektupları*, Haz.: Nergis Yılmaz, İst.: Dergâh Yay., 2000.
Kansu, Aykut. "Prens Sabahattin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali", *MTSD*, C.1, İstanbul: İletişim Yay., 2002.
---. *1908 Devrimi*, İst.: İletişim Yay., 200; *The Revolution of 1908 in Turkey*, Leiden: 1997.
Kansu, Nafi Atuf. *Pedagoji Tarihi*, İstanbul: Devlet Matbaası, 1929.
Kant, Immanuel. *"Aydınlanma Nedir", Felsefe Yazıları (1784)*, Çev.: N. Bozkurt, İst.: Yazko, 1983.
Kaplan, Mehmet. *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, C.2, İstanbul 1978.
Kara, İsmail. "Dini Düşünce Tarihimiz Açısından Hamidullah'ın Eserlerinin Türkçeye/Türkiye'ye İntikali ve Tesirleri", *Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, Mart 2006, S.9.
—. "İslâm Dünyasında Modernleşme Aynı Zamanda Bir Şekilde Dinîleşmedir", *Diyanet*, S.160.
----. "İslâmcı Söylemin Kaynakları ve Gerçeklik Değeri", *MTSD*, C.6, İst.: İletişim Yay., 2004.
----. *Amel Defteri*, İstanbul: Kitabevi Yay., 1988.
----. *Din İle Modernleşme Arasında, Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, İstanbul: Dergâh Yay., 2003.
-—. *İslâmcıların Siyasi Görüşleri I, Hilâfet ve Meşrutiyet*, İst.: Dergâh Yay., 2001.
----. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi I, Metinler / Kişiler*, İst.: Risale Yay., 1986.
Karaca, Nuray. *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*, Ankara: Anı Yay., 2008.
Karal, Enver Ziya. "Tanzimat'tan Sonra Türk Dili Sorunu", *TCTA*, İstanbul: İletişim Yay.,1989, C.2.
----. *Osmanlı Tarihi, C.5, Nizâm-ı Cedid ve Tanzimat*, Ankara: TTK Yay., 1999.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri. *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. İstanbul: İletişim Yay., 1990, s. 197.
Karpat, Kemal H. "Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı, Entelektüeller I* Ankara: 2007, S.35,
—. *Osmanlı Modernleşmesi, Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, Ankara: İmge Yay., 2002.
---. "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak", *Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiyesi*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2005b.
---. *İslâm'ın Siyasallaşması*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., Çev.: Şiar Yalçın, 2005a.
Kaygı, Abdullah. *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma*, Ank.: Gündoğan Yay., 1992.
Kaygusuz, Bezmi Nusret. *Bir Roman Gibi*, , İzmir: İhsan Gümüşayak Mat. 1955.
Kazamias, Andreas M. *Education and the Quest for Modernity in Turkey*, Chicago, IL: University of Chicago, Press, 1966.
Kemal, Ali. *Ömrüm*, Haz.: M. Kayahan Özgül, Ankara: Hece Yay., 2004.
Kerschensteiner, George. *Vatandaşlık Terbiyesi*, Çev.: H. Raşid, İstanbul: Kanaat Kütüphanesi, 1931.
Kılıçbay, Mehmet Ali. "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Cogito, Laiklik*, Yaz 1994, S.1.
Kılıçzâde Hakkı. *İ'tikâd-ı Bâtılâ'ya İlân-ı Harb*, İstanbul: S. Matbaası 1329.
----. "Mesâil-i Maliye ve İktisâdiye: Darbe-i Necat", *Serbest Fikir*, No: 16/4, 22 Mayıs 1330.
----. "Pek Uyanık Bir Uyku", *İçtihad*, 21 Şubat 1328 No: 55, *İçtihad*, No: 57.
----. "Sahte Softalığa İlân-ı Harb", *İçtihad*, 14 Mart 1329, No: 58.
----. "Yunus Hoca Talebe", *İçtihad*, 22 Ağustos 1329, No: 77.
----. "Yunus Hocanın Kendisi", *İçtihad*, 25 Temmuz 1329, No: 73.
----. *Akvemü's-Siyer Münâsebetiyle Son Cevap: Yusuf Suad Efendi'yi Tahsisan, Softalara Tamimen*, İstanbul: 1331.
Kırıkkanat, Mine. "Halkımız Eğleniyor", *Radikal*, 27 Temmuz 2005.
Kısakürek, Necip Fazıl. *Bâbıâli*, İstanbul: Büyük Doğu Yay., 1985.
Kızıltan, Mübeccel. *Fatma Aliye Hanım Yaşamı-Sanatı-Yapıtları ve Nisvân-ı İslâm*, İstanbul: Mutlu Yay., 1993.
Kili, Suna. Şeref Gözübüyük, *Türk Anayasa Metinleri*, İst.: İş Bankası Yay., 2000.
Koçer, Hasan Ali. *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul: MEB Yay., 1991.
Kodaman, Bayram. *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*, Ankara: TTK Yay., 1991.
Kolaycı, Emin. "XIX. Yüzyıl ve Sonrası Osmanlı Devleti'nde Eğitim ve Öğretim Kurumları", *Osmanlı*, C.5. Ankara:Yeni Türkiye Yay., 1999.
Koloğlu, Orhan. *Avrupa Kıskacında Abdülhamid*, İstanbul: İletişim Yay., 1988.
Korlaelçi, Murtaza. *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*, Ankara: Hece Yay., 2002.
Köprülü, Fuad. *Edebiyat Araştırmaları*, Ankara: TTK Yay., 2001.
Kösemihal, Nurettin Şazi. *Sosyoloji Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
Kuran, Ahmet Bedevi. *İnkılâp Tarihimiz ve İttihat ve Terakki* İstanbul: Tan Matbaası, 1945.
Kuran, Ercüment. "Fransız İnkılabı'nın Türk Düşünürlerine Etkisi (1789-1922)", *Erdem, Aydın Sayılı Özel Sayısı-II*. C.9, Eylül 1996.
Kurnaz, Şefika. *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, İst.: MEB Yay., 1996.
Kushner, David. *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*, London: Frank Cass, 1977.
Küçük Hamdi "Makale-i Mühime". *Beyânü'l-Hak*, 9 Muharrem 1327, S. 18
—-. "31 Mart Vak'asına Dair", *Beyanü'l-Hak*, 2 Receb 1327, C.2, S.34
----. "İslâmiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye", *Beyanü'l-Hak*, 8 Safer 1327.
Küçükömer, İdris. *Düzenin Yabancılaşması, Batılaşma*, İst.: Bağlam Yay., 1994.
Lamberti, Marjorie. *State, Society and the Elementary School in Imperial Germany*, New York: Oxford Univ. Press, 1981.
Levend, Agâh Sırrı. *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Safhaları*, Ankara: TDK Yay., 1972.

Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev.: Metin Kıratlı, Ankara: TTK Yay., 2000.
Lütfi Simavi, *Teşrifât ve Adâbı Muâşeret Rehberi*, İstanbul: İkbal Kit., 1928.
M. Ekrem. "İçtihad Muharrirlerine İlân-ı Nefret", *H.K.*, 13 Mart 1330, No: 19.
Mahmut Cevat. *Maarif-i Umumiye Nezareti Tarihçe-i Teşkilatı*, Ankara: Yeni Türkiye Yay., 2000.
Mango, Andrew. "*Atatürk, The Biography of the Founder of Modern Turkey*", New York: 2002.
Mardin, Şerif. "Operasyonel Kodlarda Süreklilik, Kırılma ve Yeniden İnşa: Dün ve Bugün Türk İslâmî İstisnacılığı, Çev.: B. Koçak, *Doğu Batı*, S.31; İng.: "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes", *Turkish Studies*, V. 6, No: 2.
---."Tanzimat ve Aydınlar", *TCTA*, C.1, İstanbul: İletişim Yay., 1989.
----.*Jön Türklerin Siyasi Fikirleri* (1895-1908) İstanbul: İletişim Yay., 2001.
---.*Türkiye'de Din ve Siyaset, Makaleler 3*, İstanbul: İletişim Yay., 2000.
—-.*Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yay., 1990.
----.*Yeni Osmanlı Düşüncesi'nin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yay., 1998.
Matbuat. "Süleyman Paşanın Recâizâde Ekrem Bey'e", *TY*, 29 Mayıs 1330, C.3, S.67.
Medrese, "Bursa'da Cemiyet-i İlmiye", *Mİ*, 12 Temmuz 1329, S.10.
Mehmed [Said Halim Paşa]. *Burhan-ı İçtimâimiz*, İstanbul: 1332.
Mehmed. *İnhitât-ı İslâm Hakkında Bir Tecrübe-i Kalemiye*, İstanbul: 1334.
Mehmed Âkif. "Hutbe ve Mevâiz", *SR*, 7 Şubat 1328, C.9, S.232, s.407.
—-. "Mev'ıza" *SR*, 24 Kanun-ı Sâni 1328, C.9, S.230,
—*Safahat*, İstanbul: MEB Yay., 1995.
Mehmed Alim. Üstâz-ı Mümtâzım Ahmed Şirânî Efendi Hazeretlerine", *İ'tisâm*, 20 Şubat 1335, S.13.
Mehmed Fevzi. "Siyâsetin Mânâsı ve Millet Lüzumu", *Beyânü'l-Hak*, 4 Haziran 1328, C.7, S.163.
Mehmed Şemseddin. "Bir Millete Sâik Kuvvetler ve Kurtaracak Eller", *SR*, 7 Mayıs 1328, C.8, S.16-198.
---. "İçtimâi İnhitâtın Sebebini Usûl-i Terbiyede Aramalıdır", *SR*, 3 Tem. 1330, C.12, S.305.
—. "Muhtekirlerin Pençeleri Altında Kıvranan Köylüleri Düşünelim", *SR*, 4 T. Evvel 1328, S.33-215.
-—. "Ta'lim ve Terbiye Mes'elesi", *SR*, 5 Temmuz 1328, C.1-8, S.20-202.
-—. "Ta'lim ve Terbiyede Mektebler", *SR*, Ağustos 1328, C.1-8, S.24-206.
-—. "Tedrisat ve Terbiye-i Ahlâkiye", *SR*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, C.9, S.215.
---. *Zulmetten Nura*, İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1331.
----. Mahmud Sadık, "Pak bir Hüviyet, Sağlam Bir Fıtrat", *İçtihad*, 19 K. Evvel 1329, No: 85.
Mehmed Ubeydullah. "İslâm Kadınları", *TY*, 4 Teşrin-i Evvel 1328, C.1, S.24.
Mehmed Zeki. "Osmanlılıkda Din ve Medreseleriler", *Mİ*, 27 Mayıs 1329, S.4.
—. "Vekâi'i İktisâdiye ve Mâliye", *Âlem*, 18 Temmuz 1330, No: 110.
Ment, David M. "Education, Nation-Building and Modernization after World War I: American Ideas for the Peace Conference", *Paedagogica Historica*, Vol. 41, Nos. 1&2, February 2005.
Meriç, Cemil. *Bu Ülke*, İstanbul: İletişim Yay., 1999.
---.*Jurnal 1*, İstanbul: İletişim Yay., 1998.
---.*Jurnal 2*, İstanbul: İletişim Yay., 2002a.
----.*Kırk Ambar*, İstanbul: Ötüken Yay., 1980.
----.*Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Yay., 1978.
—-.*Sosyoloji Notları ve Konferanslar*, İstanbul: İletişim Yay., 6. Baskı, 2002b.
—.*Umrandan Uygarlığa*, Ötüken Yay., İstanbul 1977.
Meslier, Jean. *Sağduyu, Tanrısızlığın İlmihali*, Terc: Abdullah Cevdet, İst.: Kaynak Yay., 3. Baskı, 1995.

Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, İstanbul: Bağlam Yay., 1994.
Milaslı Gad Franco. *Jean Jacques Rousseau'nun Terbiye Nazariyeleri*, İstanbul: Kanaat Ktb., 1329.
Milaslı İsmail Hakkı. "Islah-ı HurufMeselesi", *SR*, 13 Haziran 1329, C.10, S.250.
----. "Islah-ı Huruf", *SR*, 28 T. Sâni 1329, C.11, S.274.
Muhammed Abduh. "Tefsir-i Şerif", *SR*, (Çev.: Mehmed Akif), 31 Mayıs 1328, C.1-8, S.15-197.
Mustafa Kemal, *Zâbit ve Kumandan ile Hasbihal*, Ankara: İş Bankası Yay, 1962.
Mustafa Rahmi. "Yeni Terbiye Usûlleri Almanyalı Herman Lich ve "Yeni Mektep" Ferrier'den Tercüme", *TY*, 24 Mart 1332, C.5, S.106, s.36; 5 Mayıs 1332, C.5, S.109.
----. "Yeni Terbiye Usûlleri", *TY*, 25 Şubat 1331/1915, C.4, V.104.
—. *Gazi Paşa Hazretlerinin Maarif Umdesi ve Asri Terbiye*, Ankara: MEB Yay., 1923.
Mustafa Sıdkı. "İçtihad Gazetesinin 'Reform'culuğu", *Mİ*, 17 Haziran 1329, No:7.
Mücellitoğlu, Ali Çankaya. *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, C. 2, İstanbul, 1969.
Münif, (Paşa). "Ehemmiyet-i Terbiye-i Sıbyan", *Mecmua-yı Fünûn*, 1 Sene, No:5, Cemaziyelevvel 1279.
Nafi Atuf. "Maarifimiz Hakkında", *TY*, 19 Mayıs 1332, C.5, S.110.
Nafi Atuf. "Terbiyede Tarih ve Felsefe", *TY*, 31 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S.100.
Namık Kemal. "Devlet-i Âliyeye Ba'sü Tenzil olan Maarifin Esbâb-ı Tedennisi", *Hürriyet*, 3 Ağustos 1285, S.3.
—. "Lisân-ı Osmâni'nin Edebiyâtı Hakkında Bazı Mülâhazâtı Şâmildir", *Tasvir-i Efkâr* 16-19 Rebiü'l-ahir, 1283/1866.
----. "Maarif", *İbret*, S.16, 4 Temmuz 1872.
----. "Usûl-i Tahsilin Islahına Dair", *Tasvir-i Efkâr*, 10 Temmuz 1866.
Necib Asım. "Tasfiyecilik", *TY*, 4 Haziran 1331, C.4, S.85.
N. Sadık. "Sosyoloji Bir İlim midir?", *İçtimâiyat Mecmuası*, Mayıs 1917, S.2.
Niyazi, Mehmed. *Türk Devlet Felsefesi*, İstanbul: Ötüken Yay., 1996.
Odlu Türk. "Bakü'den", *TY*, 18 Teşrin-i Evvel 1328, C.2, S.25, s.27-29.
Oğuz Aslan. "Bahr-i Ahmer Hatıralarım", *İçtihad*, 19 Kanun-ı Evvel 1329, No:85.
Okay, Cüneyd. *Nüzhet Sabit, Hayatı-Kişiliği-Fikirleri*, Ank.: Akçağ Yay., 2001.
Okay, Orhan. "Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Dönemlerinde İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması", *Doğu Batı*, S.22.
---.*Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Midhat Efendi*, İstanbul: MEB Yay., 1989.
--., Ertuğrul Düzdağ, "Mehmed Akif Ersoy", *TDV, İA*, C.28.
—.*İlk Türk Pozitivist ve Natüralisti, Beşir Fuad*, İstanbul: Hareket Yay., 1968.
Okumuş, Ejder. *Osmanlı'nın Gözüyle İbn-i Haldun*, İstanbul: İz Yay., 2008.
Oral, Özgür."Elmalılı Muhammed Hamdi", *MTSD*, *İslâmcılık*, İstanbul: 2004, C. 6.
Ortaylı, İlber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İst.: İletişim Yay., 14. Baskı, 2000.
---.*Batılılaşma Yolunda*, İstanbul: Merkez Kitaplar, 2007.
----.*Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*, İstanbul: İletişim Yay., 2004.
--.*Osmanlı Toplumunda Aile*, İstanbul: Pan Yay., 2004.
Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, Yayına Haz.: Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul: Ed. Fak. Yay., 1987.
Öksüz, Yusuf Ziya. *Türkçe'nin Sadeleşme Tarihi, Genç Kalemler ve Yeni Lisan Hareketi*, Ankara: TDK Yay., 1995.
Öktem, Ülker. "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlılarda 'Felsefe', *Milli Eğitim*, Ankara: 1999, S.143.
Ömer Fevzi. "Medrese i'tikatları", *Mİ*, 26 Temmuz 1329, S.12.

Öner, Necati. *Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi*, Ankara: A.Ü.İ.F. Yay., 1965.

Özata, Metin. *Mustafa Kemal Atatürk Bilim ve Üniversite*, İst.: Umay Yay., 2005.

Özdemir, Çağatay. *Türkiye'de Sosyoloji*, Ankara: Phoenix Yay., 2007.

Özden, Ragıp Hulusi. "Tanzimat'tan Beri Yazı Dilimiz-Fikri Nesir Dilimizin Gelişmesi"-(Gazete Mecmua ve Tamimî Kitap Dili, *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yay., 1989.

Özgül, Metîn K. *Türk Edebiyatında Siyasî Rüyâlar*, Ankara: Akçağ Yay., 1989.

Özipek, Bekir Berat. *Muhafazakârlık, Akıl, Toplum, Siyaset*, Ankara: Kadim Yay., 2005.

Özön, Mustafa Nihat. *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Ankara: YKY, 1997.

---.*Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, İstanbul: YKY, 1997.

Özsoy, Osman. *Gazetecinin İnfazı*, İstanbul: Timaş Yay., 1997.

Öztürk, Faruk. "İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Felsefesinde 'iman' ve 'ahlâk' Kavramı", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, Ankara 2008, C.41, S.1.

Parla, Taha. *The Social and Politicak Thought of Ziya Gökalp, (1876-1924)*, Leiden 1985.

Pareto, Wilfredo. *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, Haz.: N. Karanfil, Ankara: Doğu Batı Yay., 2007.

Parvus Efendi, *Türkiye'nin Mali Tutsaklığı*, Haz.: Muammer Sencer, İstanbul: May Yay., 1977.

Pekdoğan, Celal. "Batılılaşma Bağlamında Bazı Batıcıların 'Öteki'ne Bakışları ve Bir Tartışma", *Bilgi ve Bellek*, S.6. 2007.

Polat, Bengül Salman. "Fransız İnkılâbı'nın Türk modernleşme sürecine Etkileri", *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi*, C.6, S.1.

Polat, N. Hikmet. 'İçtihad Mecmuası', *TDV İA*, C.21.

Prens Sabahaddin. *Türkiye Nasıl Kurtulabilir? Meslek-i İçtimâî ve Programı*, İstanbul: Kader Mat., 1334; (Latin Harfli: *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, İstanbul: Elif Yay., 1965).

Renaud, Elizabeth. "Du Féminisme", *İçtihad*, Cenevre: Temmuz 1905, No: 9.

Rıza Tevfik. " Mesâil-i Hakikiye", *İştihâd*, 6 Şubat 1329, No: 92-3.

---. "Filipin Müslümanları", *İçtihad*, 9 Mayıs 1329, No: 65.

Rifâ'a Râfi' Tahtâvî. *Paris Gözlemleri*, Çev..: Cemil Çiftçi, İstanbul: Ses Yay., 1992.

Risal, P. "Türkler Bir Ruh-ı Milli Arıyorlar", *TY*, 4 T. Evvel 1328, C.1, S.24.

Rogan, Eugene L. "Aşiret Mektebi: Abdülhamid's School for Tribes" (1982-1907), *International Journal of Middle East Studies*, XXVIII, 1996.

Rousseau, J.J. *Emil Yahut Terbiyeye Dair*, Çev.: Hilmi Ziya Ülken, Ali Rıza Ülgener, Selahattin Güzey, İstanbul: Türkiye Yay., 6. baskı, 1966.

----.*Toplum Sözleşmesi*, Ankara: Öteki Yay., 1999.

S.N. " Adapazarı'ndan, Buranın Dertleri", *TY*, 15 T. Sâni 1328, C.2, S.27.

Saatçi, Suphi. "Irak Türkleri", *Tarih ve Toplum*, Haziran 1992, S.102.

Sadıq, Mohammed. *Türkiye'de II. Meşrutiyet Devrinde Fikir Cereyanları*, A.Ü. DTCF, Basılmamış Dr. T., Ankara 1964.

Safa, Peyami. *Türk İnkılâbına Bakışlar*, İstanbul: Ötüken Yay., 1997.

Said Halim Paşa. *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Haz: M. Ertuğrul Düzdağ, İstanbul: İz Yay., 1998.

Sakaoğlu, Necdet. "Eğitim Tartışmaları", *TCTA*, C.2, İstanbul: İletişim Yay., 1991.

Salmoni, Barak A. "Turkish Education And Democracy, 1923-1950", *Middle Eastern Studies*, V.40, No:2, March 2004.

Samizâde Süreyya. "Japonya Yolunda", *İçtihad*, 9 Teşrin-i Evvel 1330, No: 119.

---.*Day Nippon Büyük Japonya*, İstanbul: Matbaa-i Orhaniye, 1917.

Saqib, G. N. *Modernization of Muslim Education in Egypt, Pakistan, and Turkey: A Comparative Study*, Lahore, Pakistan: Islamic Book Service, 1983.

Satı [El-Husri]. "Elif-be Mes'elesi", *İçtihad*, 11 Nisan 1229, No: 61.

----. "Tahsil-i İbtidâî Hakkında- Maarif Nezâretinin Yeni İçtihâdı, *İçtihad*, 3 Mayıs 1329, No: 67.

---. "Tanzimatçılık Mes'elesi 1", *İçtihad*, 2 Mayıs 1329, No: 64; "Tanzimatçılık Mes'elesi 2", *İçtihad*, 9 Mayıs 1329, No: 65.
Sayılı, Aydın. "Ortaçağ İslâm Dünyasında İlmi Çalışma Temposundaki Ağırlaşmanın Bazı Temel Sebepleri (Avrupa İle Mukayese)", *Araştırma, DTCF Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, C.1.
Selim, Ahmet. *Medeniyet Krizi*, İstanbul: Zaman Kitap, 2003.
Seydahmet, Kırımlı Cafer. *Gaspıralı İsmail Bey (Dilde, Fikirde İşte Birlik)*, İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Türk Anonim Şirketi, 1934.
Sezer, Baykan. "Türk Sosyologları ve Eserleri I", *Sosyoloji Dergisi*, İst. Ed. Fak. Yay., (1988-1989), S.1.
Shissler, A. Holly. *İki İmparatorluk Arasında Ahmet Ağaoğlu ve Yeni Türkiye*, Çev.: T. Ulaş Belge, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2005.
Somel, Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*, Brill Leiden: 2001.
Spencer, Robert F. "Culture Process and Intellectual Current: Durkheim and Atatürk", *American Anthropologist*, 60, No: 4, August 1958.
Subhi Edhem. "Lamark ve Lamarkizm", *Felsefe Mecmuası*, C.1, S.6. Zarafet Matbaası.
Sultan Abdülhamid. *Siyasî Hatıratım*, İstanbul: Dergâh Yay., 1999.
Süleyman Nazif. "Devâ-yı Katl", *İçtihad*, 30 Mayıs 1329, No: 68.
—. "el-Cezire Mektubları, Husûmet mi, Muhabbet mi ", *İçtihad*, 6 Mart 1330, S. 96, s.2156.
Şahin, Mustafa. *Hayatı ve Düşünceleriyle Mustafa Rahmi Balaban*, Ankara: Phonix Yay., 2005.
Şemseddin Sami. *Kadınlar*, İstanbul: Mihran Matbaası, 1879.
Şentürk, Recep. *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İstanbul: Etkileşim Yay., 2008.
Şinasi. *Durûb-ı Emsal-i Osmaniye*, İstanbul: Tasvir-i Efkâr Matb., 1863; Latin Harfli, Haz.: Süreyya Beyzadeoğlu, İstanbul: MEB Yay., 2003.
Şirin, İbrahim. *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, Ankara: Lotus Yay., 2006.
Şişman, Adnan. *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri*, Ankara: TTK Yay., 2004.
Tahirü'l-Mevlevi. *Matbuat Alemindeki Hayatım ve İstiklâl Mahkemeleri*, İstanbul: Nehir Yay., 1990.
Tanpınar, Ahmet Hamdi. *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul: Çağlayan Kitabevi, 9. Baskı, 2001.
Tansel, Fevziye Abdullah. "Arap Harflerinin Islah ve Değiştirilmesi Hakkında İlk Teşebbüsler ve Neticeleri (1862-1884), *Belleten*, Ankara: 1953, S.66.
Tanzimat'tan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları, Haz.: Hüseyin Yorulmaz, İst.: Kitabevi Yay., 1995.
Tarih-i Lütfi, C.9, Dersaadet: 1328.
Tarsuslu Mustafa Naim. "Luterlik Yapmak istiyorlar!", *Mİ*, 2 Ağ. 1329, No: 13.
Tekeli İlhan. -Selim İlkin. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Eğitim ve Bilgi Üretim Sisteminin Oluşumu ve Dönüşümü*, Ankara: TTK Yay., 1999.
Temizyürek, Fahri. *Selim Sabit Efendi ve Usul-i Cedid Hareketi İçerisindeki Yeri*, Ankara: 1999, Yayımlanmamış Dr. Tezi.
Tevfik Nureddin. "Türk İbtidâi Mektep Kitapları", *TY*, 6 Eylül 1328, C.1, S.22.
Toku, Neşet. *Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe, (Spiritüalizm)- İlk Temsilciler*, İst.: Beyan Yay., 1996.
Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*, İstanbul: Dergâh Yay, 1988.
Toprak, Zafer. "Osmanlı Narodnikleri: 'Halka Doğru Gidenler'", *Toplum ve Bilim*, S.24, Kış 1984.
---. "Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu", *MTSD*, C.1, İst.: İletişim Yay., 20001.
Tozlu, Necmettin. *İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu'nun Eğitim Sistemi Üzerine Bir Araştırma*, İstanbul: MEB Yay.,1989.

Tozlu, Salahattin. "İkinci Meşrutiyet Döneminde Bir İlmiyeli: Ahmed Şirânî Efendi", *Türkiye Günlüğü*, Ankara 1997, S.48.

Tully, James. *Meaning and Context, Quentin Skinner and His Critics*, Princeton Univ. Press, 1988.

Tunaya, Tarık Zafer. *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Fikir Cereyanları*, İst.: 1948.

---.*İslâmcılık Cereyânı*, İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

---.*Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Harekeleri*, İst.: Arba Yay., 1996.

Tuncer, Hüseyin. *Türk Yurdu Üzerine Bir Araştırma*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.

Turan, Selahattin. "John Dewey's Report of 1924 and His Recommendation on the Turkish Educational System Revisited", *Journal History of Education Society*, (2000), V. 29, No: 6.

Turan, Şerafettin. "Öğretim Birliğine Doğru Eğitimimiz", *Öğretim Birliğinin 75. Yılı, Eğitim Bilimlerinin Dünü, Bugünü ve Yarını, Sempozyum Bildirileri ve Tartışmaları*, Ankara: A.Ü. Yay., 1999a, S.13.

----*Atatürk'ün Düşünce Yapısını Etkileyen Olaylar, Düşünürler, Kitaplar* Ankara: TTK Yay., 1999b.

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1997.

—.*Maarifimizin Ana Davaları*, İstanbul: Yağmur Yay., 1980.

Tüccarzâde İbrahim Hilmi. *Maarifimiz ve Servet-i İlmiyemiz*, İstanbul: Kütüphane-i Askerî, 1329.

Türk Dili, Gezi Özel Sayısı, S.258, 1 Mart 1973.

Türköne, Mümtaz'er. *Bir Siyasal İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğması*, İstanbul: İletişim Yay., 1991,

—. *Siyaset*, (Ed.)Ankara: Lotus Yay., 2007.

Ufalı Toktamış. "Bilgi, Bilim, Bilik", *TY*, 3 Kanun-ı Evvel 1331, C.4, S. 98.

Umunç, Himmet. "The Universal Values of Atatürk's Educational Policy", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, Ankara: (Kasım 1991), C.8, S.22.

Unat, Faik Reşit. *Türkiye'de Eğitim Sisteminin Gelişmesine Tarihsel Bir Bakış*, Ankara: TTK Yay., 1964.

Uzun, Mustafa. "Abdürreşid İbrahim", *TDV İA.*, C.1.

III. Kültür Araştırmaları Sempozyumu, Kültür ve Kimlik Bildiri Özetleri, 14-17 Haziran 2005.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst.: Ülken Yay., 2001a.

—.*Eğitim Felsefesi*, İstanbul: Ülken Yay., 2001b.

—.*Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, İstanbul: Ülken Yay., 1999.

---. "Nietzsche Ahlâkı", *Cogito, Nietzsche: Kayıp Bir Kıta*, İstanbul: 2001c, S.25.

Ülker, Erol. "Contextualising 'Turkification':Nation-building in the Late Ottoman Empire, 1908–18", *Nations and Nationalism*, 11/4, 2005.

Ülkütaşır, M. Şakir. *Atatürk ve Harf Devrimi*, Ankara: TDK, Yay., 1991.

Ünder, Hasan. "Türkiye'de Sosyal Darwinizm", *MTSD*, C. 4, İstanbul: İletişim Yay., 2002.

—. "Millet-i Müsellaha ve Medenî Bilgiler", *Tarih ve Toplum*, C. 32, 1999, S. 192.

—. "Goltz, Milleti Müsellaha ve Kemalizmdeki Spartan Ögeler", *Tarih ve Toplum*, C. 35, S. 206, 2001.

Üstel, Füsun. "II. Meşrutiyet ve Vatandaşın 'İcadı'", *MTSD*, C.1, İstanbul: İletişim Yay., 4. Baskı, 2002.

—. "Türkiye Cumhuriyeti'nde Resmî Yurttaş Profilinin Evrimi", *MTSD*, C.4, İstanbul: İletişim Yay., 2003.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul: Pulhan Mat., 1949.

Wong, Ting-Hong. "Education and State Formation Reconsidered: Chinese School Identity in Postwar Singapore", *The Journal of Historical Sociology*, V.16, Nu: 2, June 2003.

Yaltkaya, Şerafettin. "Tanzimat'tan Evvel ve Sonra Medreseler", *Tanzimat I*, İstanbul: MEB Yay., 1999.

Yaşar, Necmi. "Jean Jacques Rousseau ve Eğitim", *Ç.Ü. Eğt. Fak. Der.*, C.1, 1993.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Makaleler I, II*, Haz.: C. Köksal, M.Kaya, İstanbul: Kitabevi Yay., 1997, 1998.

---. *Hak Dini Kur'an Dili*, C.1, İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Yıldırım, Ergun. "Türk Sosyolojisinde Pozitivizm: Bilginin Sosyolojik Tasarımı" (1908-1945), *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi* (2004 / 1).

Yılmaz, Ali. "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Türkçesi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara: TDV Yay., 1993.

Yılmaz, Murat. "Mehmet Akif Ersoy", *MTSD*, C. 5, İstanbul: İletişim Yay.,2003.

Zengin, Zeki Salih. *II. Meşrutiyet'te Medreseler ve Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yay., 2002.

Ziya Gökalp. "Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul", *MTM*, Mayıs-Haziran, 1331, S.2.

---. "Eski Türklerde İçtimâi Teşkilatla Mantıkî Tasnifler Arasında Tenâzur", *MTM*, Temmuz-Ağustos 1331, S.3,

----. "Ferdiyet ve Şahsiyet", *Yeni Mecmua*, 12 Temmuz 1917, S.1.

---. "İnsan Terakkisi", *Küçük Mecmua*, 1922, S.13.

--. "Millet Nedir?", *İçtimâiyat Mecmuası*, Haziran 1917, S.3.

---. "Milli Sosyoloji'nin Usulü", *İçtimâiyat Mecmuası*, Nisan 1917, S.1.

---. "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak", *TY*, 7 Mart 1329, C.2, S.35.

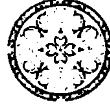
—. "Şiir ve İnşâ", *Hürriyet*, 20 Cemaziyelevvel 1285/ 7 Eylül 1868, No:11.

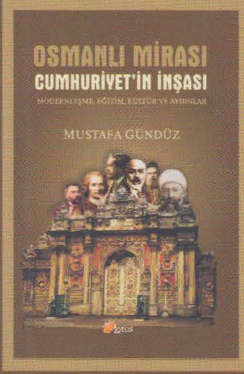
—. "Maarife Dair Bend-i Mahsusdur", *Tercüman-ı Ahvâl*, 2 Zilkade 1277/12 Mayıs 1861.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yay., 2002.

--. "Ottoman Sources of Kemalist Thought", *Late Ottoman Society, The Intelectual Legacy*, Edited by Elisabeth Özdalga, London And New York: RoutledgeGurzon, 2005.

Dizin







Kitapta yeralan çalışmalar bilhassa İkinci Meşrutiyet Dönemi'nin tüm düşünce yapılarını, önde gelen fikir adamlarını ve temel tartışmalarını detaylı biçimde ele aldıkları gibi, bu fikirlerin öncüsü hareketleri de incelemekte ve bununla da kalmayarak Cumhuriyet'in entelektüel temellerini ortaya koymaktadırlar. Bu kapsam ise neredeyse bir asırlık bir zaman dilimindeki düşünce hareketleri ile entelektüel ve siyasî tarih alanlarında ciddî bir vukufu zorunlu kılmaktadır.

Dr. Gündüz dönemin Garbcılık'tan İslâmcılığa varan tüm düşünce yapılarını, bunlar arasındaki etkileşimi ve bunların arka plânında yer alan ithal fikir hareketlerini, ancak bu konulara derinlemesine vâkıf, bir akademisyenin gerçekleştirebileceği bir şekilde ele almakta ve tahlil etmektedir.

Bu alandaki etkileşim ve ortak paydaların tespiti ise hiç şüphesiz Peyami Safa'nın *Türk İnkılâbına Bakışlar* eserinden beri sorgulamadan gerçekliğini kabul ettiğimiz kesin çizgilerle belirlenmiş fikrî yapılar, düşünce hareketleri tezinin ciddî biçimde tartışılmasını sağlayacaktır.

M. Şükrü Hanioğlu



ISBN 978-975-6665-59-6



Lotus
www.lotuskitap.com

22.00 TL